أثر البيئة في النَّقد الأدبي
عند العرب

The Influence of The Environment
in Arab Literary Criticism

دكتور

سعد محمد عبد الغفار

مدرس البلاغة والنقد بكلية الآداب بالوادي الجديد

جامعة أسيوط ، مصر.



الملخص العربي

هذا بحث يعرض لـ (أثر البيئة في النَّقد الأدبي عند العرب)؛ فهو يتناول أثر البيئة في مصطلحات ومقاييس النقد الأدبي وأحكامه عند النقاد العرب القدماء، وقد خلص البحث إلى أنَّ كثيرًا من المصطلحات والمقاييس والأحكام النقدية التي وردت في المؤلَّفات والممارسات النَّقدية لدى النقاد العرب القدماء تدل على أنَّ البيئة مارست سلطانها، بشكل واضح، ليس فقط على الطريقة التي يجري بها إبداع النُّصوص وتأويلها، بل وعلى الطريقة التي تُنقد بها النصوص كذلك.

Abstract

The research concludes that most of the terms, standards and monetary provisions in the critical books and monetary practices of Arab critics show that the impact of the environment on the Arab world, Literary Criticism The Arab environment has clearly exercised its authority, not only in the manner in which texts are created and interpreted, but also in the way in which texts are criticized.

مقدمة:

بسم الله، والحمد لله، والصَّلاة والسَّلام على محمد رسول الله ... وبعد،،،

فإنَّ للبيئة سلطةً وتأثيرًا في تشكيل فكر الإنسان ووجدانه، سيما حين تتحول من مجرد دالة جغرافية إلى دوالّ معرفية وثقافية وإبداعية. فهي تنحو به نحو نمط من التفكير مخصوص يرتبط – في كثير من جوانبه– بما تضمُّه من نُدْرَة ووَفْرَة، وقَسَاوة ولِين، ومَنْع ومَنْح ... إلخ، لتظلَّ حاضرة وواضحة– أبدًا– في فكره، وآدابه، وعلومه، وفنونه ... إلخ.

ومن ثم فمن المتوقع أن نلمس في هذا الارتباط الوثيق بين البيئة والفكر الإنساني ما يقف بنا على أثر البيئة العربية ومظاهر عمرانها البشري في تشكيل مصطلحات ومقاييس النقد الأدبي عند العرب القدماء، وهو ما سوف يعرض له هذا البحث إن شاء الله تعالى.

هدف الدراسة:

ليست العناية في هذا البحث مصروفة إلى بيان أثر البيئة في النصوص الأدبية، أو إحصاء المصطلحات النقدية، أو تتبعها في تاريخ النقد الأدبي عند العرب، وإنَّما هدفها الوقوف على أثر البيئة بمفهومها الثَّقافي والجغرافي في مقاييس وأحكام النقد الأدبي ومصطلحاته عند العرب، الأمر الذي يقتضي طرح هذه الأسئلة: هل تأثَّرَ النقد الأدبي– في عصوره الأولى– بالبيئة العربية؟، وإنْ

حدَث ذلك، فما مظاهر هذا التأثُّر؟، وهل يعني هذا التأثُّر أنَّ النقد الأدبي العربي مُتنزِّلٌ ضمن مقام زمني وبيئي محدد، بحيث يمكن القول إنَّه نقدٌ مؤقَّتٌ بظروف البيئة الزَّمانية والمكانية، أم أنه يتصف بأصالة المصطلح والمقياس وعدم تحولهما، بحيث تنتفي عنه صفة التَّحديد الزَّمني التي اتّسم بها الاحتجاج اللّغوي؟. هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه.

الدِّراسات السابقة:

تناولت مجموعة من الدِّراسات النقدية المصطلح النقدي عند العرب على سبيل الحصر، والتعريف به، والتأريخ له، إلا أنها لم تُعنَ – على وجه الخصوص- ببيان أثر البيئة العربية في مصطلحات النقد الأدبي ومقاييسه وأحكامه، ومن هذه الدراسات:

١- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عبد العزيز عتيق، ط٤، دار النهضة العربية، القاهرة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

٢- معجم مصطلحات النقد العربي القديم، للدكتور أحمد مطلوب، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان ٢٠٠١م.

٣- النقد الأدبي ومصادره في كتاب الموشَّح للمَرْزَبَاني للباحثة: سعاد بنت فريح ابن صالح الثقفي، رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى، السعوَدية،١٤٣٠ه-٢٠٠٩م.

٤- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، الشاهد البوشيخي، دار القلم، الكويت ١٤١٣ه.

٥-المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، محمد عزَّام، دار الشرق، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.

منهج الدِّراسة:

اعتمدتِ الدِّراسة على المنهج التَّاريخي، والمنهج الوصفي التَّحليلي، حيث عرضت للمصطلحات والمقاييس النقدية التي تأثَّرت بالبيئة العربية فحسب، وبيَّنت أوجه الارتباط بينهما؛ من خلال الممارسات النقدية للنقاد العرب المتقدمين.

وتجيء هذه الدراسة في مبحثين، وخاتمة بأهم نتائج البحث، ثم ثبت المصادر والمراجع.

المبحث الأول: أثر البيئة في مصطلحات النَّقد العربي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: علاقة الإيكولوجيا الثَّقافية بالمصطلح النقدي العربي.

المطلب الثاني: أثر البيئة في مصطلحات النقاد العرب.

المبحث الثَّاني: أثر البيئة في مقاييس وأحكام النَّقد العربي.

وفيه مطلبان:
المطلب الأول: أثر البيئة في مقاييس النقد الأدبي.
المطلب الثاني: أثر البيئة في الأحكام النقدية عند العرب.
﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤)

المبحث الأول

أثر البيئة في مصطلحات النَّقد العربي

يعكس تراثنا النقدي مدى تفاعل النقاد العرب مع بيئتهم، وهو ما سنعرض له في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: علاقة الإيكولوجيا الثَّقافية بالمصطلح النَّقدي العربي.

يمثل المصطلح Term ضرورةً معرفية لا غنى للإنسان عنها، وهو ما لفت إليه الجاحظ (ت:٢٥٥هـ) في قوله: «وكما سمَّى النَّحويون، فذكروا الحال والظروف وما أشبه ذلك؛ لأنَّهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنَّحو»[١].

وإذا كان المصطلح غير معزول في صياغته عن الدلالة اللُّغوية الأولى للكلمة في بيئتها - سيما في العربية التي تتميز بالاشتقاق- فإنَّنا نتوقع أن يكون البحث في تاريخ المصطلح النقدي عند العرب مرتبطًا إلى حدٍّ بعيد بالوقوف على أصوله الاشتقاقيَّة، والبحث في علاقتها بمعارف العرب العقليَّة، وتجاربهم الحياتيَّة، وبيئتهم الجغرافيَّة، وعمرانهم البشري، وذوقهم العام؛ باعتباره «نتاج تفاعل ثقافي عام يمنح القدرة للفظة ما كي تكون حدًّا معروفًا بين الناس»[٢]. ولا نعدم في هذا التفاعل الثقافي أثرَ سلطة البيئة بمفهومها الثقافي والجغرافي في توجيه دلالته.

والمتتبع لتاريخ المصطلح النقدي عند العرب يقف على سمات رئيسة تنتظمه، أوضح قسماتها اعتماده على الذَّوق، الأمر الذي جعله يتصف بالمرونة والتفاوت، بل والاضطراب أحيانًا، فضلا عن انفكاكه من قبضة التَّنظير العلمي الدَّقيق، فألِفْنَا النقادَ - مثلًا- يصفون «المعنى» بالحُسن تارة، ويصفون «اللَّفظ» به تارة أخرى![٣]، ولعلَّهم معذورون في ذلك بعض العذر؛ لأنَّ المصطلح

---

(١) البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السَّلام هارون، ط٥، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ١/١٤٠.

(٢) المصطلح النقدي في القرن الثالث الهجري بين النظرية والتطبيق: د. محمد علي الشريدة، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية(٣٠) ١٤٣١هـ-٢٠١٠م: ص١٨.

(٣) ينظر: الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ٢/٨٠١. -وعيار الشعر: ابن طباطبا العلوي، تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة وللنشر، الرياض١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص: ١١. - وكتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: مفيد قميحة، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص: ٥٠٢، ٥٠٣. - والعمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدِّين عبد الحميد، ط٥، دار الجيل، بيروت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ٢/٥٤.

النقدي مصطلحٌ إنساني، ليس بمنأى عن ذوق عصره وبيئته، فهو مصطلح مؤقتٌ في بعض جوانبه بزمانه ومكانه، وسياقاته الثَّقافية والمعرفية؛ ولذلك لم تقوَ بعض المصطلحات النقديَّة على الوفاء بتحليل كثير من الأعمال الأدبية لفترات طويلة، حتى إنها مع تقادم الزَّمن وطول العهد بها لم تعد من النقد بسبيل، من أمثال مصطلحات: (الخِنْذِيذ- المَصَلِّي- السُّكَيْتْ- الموشَّح - المُقلَّد - الأبيات الغُرُّ- الأبيات المُحَجَّلَة — الأبيات المُجَلِّية.... إلخ).

ولعلَّ دوران مثل هذه المصطلحات النقديَّة في أوَّليات النقد الأدبي عند العرب يدعونا إلى الإجابة عن هذا السؤال: لماذا استمدَّ النقد الأدبي عند العرب كثيرًا مصطلحاته – في بداياته الأولى- من البيئة العربية ؟.

نقول: إنَّ العرب لم تُحصِّل في الجاهلية أو صدر الإسلام من العلوم العقليَّة كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام ما يجعلها تصوغ مصطلحاتها صياغة لغويَّة، وإنَّما كان الغالب عليها التفكير الحِسي الوَصْفِي، وهو ما تؤكده آداب القوم يومئذٍ، سيما أشعارها التي تغلب عليه الصور الحسية المستمدة من بيئتهم الصحراوية.

ويبرز –هنا– دور الإيكولوجيا الثقافية Cultural Ecologyالتي بدراسة التغير

الثقافي الناشئ عن التكيف مع البيئة الطبيعية[١]، وهو تكيف حتميٌّ لا ريب[٢]، تظهر آثاره في الخصائص الثقافية والمعرفية للمجتمعات الإنسانية.

ونستطيع أن نتلمس آثار هذا التكيف مع البيئة في الأدب العربي منذ بداياته الأولى في الجاهلية وحتَّى مطلع القرن الأول الهجري، فهو أدب غُذِّي بلِبَان بيئته العربية، فحمل ملامحَها، وانسابتْ فيه طِباعُ أهلها، فإعجاب الشاعر العربي وتغنّيه بكلِّ ما هو بَرِّيٌّ wildern جميلٌ من نباتٍ، كالخُزَامَي، والعَرَارِ، والأُقْحَوان ...، وحيوان، كعيون المَهَا، والغزال، والبقر، وتمجيدُه للقوة، والبطولة، ووقوفُه على آثار الدِّيار، ووصفه ناقته .... إلخ، يؤكد ذلك لا محالة[٣].

ولم يكن النقد الأدبي بمَعْزِل عن ذلك كلِّه، فقد كان النَّاقد العربي شاخصًا في تقييمه لعملية الإبداع والمبدع إلى أثر البيئة في فيهما جميعًا، بل إنَّه لا يفتأ يتأثَّر هو الآخر بها في مصطلحاته

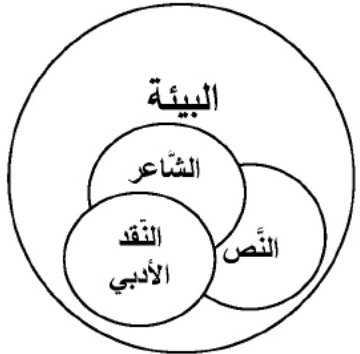
(١) ينظر: – -Joralemon, David (2010). Exploring Medical Anthropology . Upper Saddle Riv er, NJ: Prentice Hall. p. 165.

(٢) وهو ما أكَّده أرسطو في كتاباته، وابن خلدون في مقدمته، والمسعودي في «مروج الذهب»، والقزويني في «عجائب المخلوقات»، والجاحظ في كتبه، وغيرهم، وعُرف عند البيئيين بالحتميَّة البيئيَّة، وعند الجغرافيين المتأخرين بالحتميَّة الجغرافيَّة Envi-ronmentalism، هو « اتجاه يُعنَى بدراسة أثر العوامل (البيئية) على الإنسان». ينظر: قواعد الجغرافيا العامَّة الطبيعية والبشرية: د. جودة حسنين جودة، د. فتحي محمد أبو عيانة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية١٤٠٩ هـ–١٩٨٩م. ص: ٣٤٠، وينظر كذلك، ص: ٣٣٤–٣٣٩.

(٣) ينظر: العمدة:١/١٤٢. وتاريخ النقد الأدبي عند العرب: عبد العزيز عتيق، ط٤، دار النهضة العربية، القاهرة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م، ص: ١٤.

وأحكامه، ويمكن أن نرى أثر ذلك واضحًا في أسماء مؤلفاته، من أمثال: «فحولة الشعراء»، للأصمعي (ت:٢١٦هـ)، و«طبقات فحول الشعراء»، لمحمد بن سلَّام الجُمحي (ت:٢٣٢هـ)، و«الموشَّح في مآخذ العلماء على الشعراء» للمَرْزَباني (ت:٣٨٤هـ).

فالمبدع، والنَّص، والناقد لا يكادون يخرجون عن حيز البيئة جميعًا، كما يبدو لنا في هذا الشكل التالي:



وإذا كان وضع الألفاظ والمصطلحات قد يأتي من جهة الاشتقاق، أو المجاز، أو النَّحت، أو الاقتراض، فإنَّنا لا نعدم في تاريخ المصطلح النقدي عند العرب اقتراضًا أو مجازًا مستمدًّا من بيئتهم وعمرانهم البشري؛ لعِلاقةٍ جامعة بين الدَّال /المصطلح، والمدلول، يتحرَّك معها الدَّال؛ لينزاح عن مدلوله الأول؛ ملابسًا مدلولًا جديدًا من خلال المجاز الذي يصبح جسرًا تمتطيه الدَّوال بين الحقول المفهومية...، بما يُمدُّه أمامَها من جُسور وقتيَّة، تتحوَّل عليها دِلالةُ الوضع الأول إلى دلالة الوضع الطَّارئ الجديد، وعلى هذا النَّمط صِيغَتْ مصطلحات كلِّ العلوم العربيَّة الإسلاميَّة، من فِقْه، وحديث، وكلام، وعلم لغة، وبلاغة، ونقد...إلخ[1].

هذا، وقد عكست الممارسات النقدية للنقاد العرب تفاعلهم مع مفردات البيئة العربية، بدلالة الكثير من المصطلحات النقدية التي استعاروها، من أوصاف حيوان بيئتهم، ومياهها، وتضاريسها، وصناعتها وحِرَفها، كما سوف نوضح في المطلب القادم، والمبحث الثاني.

المطلب الثَّاني: أثر البيئة في مصطلحات النُّقاد العرب.

لا نستطيع أن ننكر بعض تصوارتنا عن البيئة العربية، من خلال قراءتنا للممارسات النقدية الموروثة عن النقاد العرب، التي تعكس تفاعلهم مع بيئتهم، فقد أَلِفْنَاهُم يستخدمون مصطلحات نقدية استعاروها من أوصاف حيوان بيئتهم، أمثال: (الفحول، والخِنْذِيذ، والسَّابق، والمقلَّد، والمُصَلِّي، والسُّكِّيت، والأبيات الغرّ، والأبيات المحجَّلة... إلخ). وفيما يأتي عرض لأهم هذه

---

(١) ينظر: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: الشاهد البوشيخي دار القلم، الكويت ١٤١٣ هـ، ص:٧١.

المصطلحات النقدية يُبيِّنُ وجهَ المجاز والاشتقاق فيها، ودلالاتها اللُّغوية والاصطلاحية عند النقاد العرب القدماء:

١ - الفَحْل / الفُحول:

الفَحْلُ: الذَّكرُ من كلِّ حَيَوَان، وَجمعه: أَفْحُلٌ، وفُحولٌ[١]. والفَحل من الشعراء: مَن له مزيّةٌ على غيره، كمزيَّة الفَحْلِ على الحِقَاقُ[٢].

وهذه المزية التي يفوق الفحل أقرانَه بها، هي المقياس الذي احتكم إليه النقاد في تقديم شاعرٍ على شاعر. فالمَرْزَبَانيُّ (ت: ٣٨٤هـ) يتحدَّث في كتابه «الموشَّح في مآخذ العلماء على الشعراء» عن مقاييس الفحولة، فيَسرد لنا بعض ما دار بين الشعراء من مآخذ بعضهم على بعض، ومن ذلك ما أورده من نقد كُثَيّر لعمر بن أبي ربيعة، والأَحْوَص، ونُصَيْب ابن رَباح، حيث أخذَ كُثَيِّر على عمر بن أبي ربيعة طريقته في التَّشبيب بالنِّساء، فقال له: «يا أخا قريش، والله لقد قلتَ، فأحسنتَ فى كثير من شعرك، ولكنَّك تُخطئ الطَّريق، تُشبِّب بها، ثم تدعها، وتُشبِّب بنفسك ...، أ هكذا يُقال للمرأة ؟. إنَّما تُوصف بالخفر، وأنَّها مطلوبة مُمَنَّعَة. ثم أقبل على الأَحْوَص، فقال: وأنت، يا أَحْوَص، أخبرنى عن قولك:

فَـإنْ تَصِلِـي أَصِلْـك، وإِنْ تَبِيني بِصرمِك قَبلَ وَصْلك لا أُبَـالي
وإِنِّي لِـلْـمَـودةِ ذو حفاظ أُواصِـــلُ مَـن يَهشُّ إلى وصَــالي
وأقطعُ حبلُ ذِي ملق كذوب سَريع في الخـطـوبِ إلى انتقالِ

ويلك! أ هكذا يقول الفحول؟ أما والله، لو كنت فَحْلًا ما قلتَ هذا لها. وقال بعضهم: أما والله، لو كنت من فحول الشعراء لباليت؛ هلَّا قلتَ كما قال هذا الأسود، وضرب بيده على جنب نُصَيْب:

بزينبَ أَلْمِم قَبْلَ أَنْ يَرْحَلَ الرَّكْبُ وَقُـلْ إِنْ تَمَلِّينا فَمَا مَلَّكِ القَلْبُ
وَقُلْ إِنّ قُربَ الدِّارِ يَطلبُه العدى قديمًا، ونـأى الـدَّارِ يَطلبُه القُربُ
وَقُلْ إِنْ أنلْ بالحُبِّ مِنْك مَودّةً فَمَا فَوق مَا لاقَيْتُ مِن حُبكم حُبُّ[٣]

وتدل هذه الرِّواية على أنَّ الفحولة عندهم اقتدارٌ شعريٌّ له ضوابطه ومعاييره التي يُعدُّ الخروج عليها خروجًا عن سبيل الفحول، فلكلٍّ فن من فنون الشعر طريقته التي يَحسُن بها، فإنْ حِيدَ عنها اعتلَّتْ فحولة الشاعر، وإنْ كان مُقَدَّمًا، على نحو ما رأينا في نقد كُثيِّر لغَزَل عمر بن أبي

---

(١) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سِيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ٣٩٤/٣.

(٢) ينظر: فحولة الشعراء، ص: ٩ . - الْحِقَّةُ مِنْ أَوْلَادِ الْإِبِلِ: مَا اسْتَحَقَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ، وَالْجَمْعُ الْحِقَاقُ. – وينظر: معجم مصطلحات النقد العربي القديم: د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت، لبنان ٢٠٠١م، ص: ٣٠٨، ٣٠٩.

(٣) الموشَّح، ص: ٢١٤، ٢١٥.

ربيعة؛ لأنَّ طريق الشعر عندهم هو طريق الفحول، مثل امرئ القيس، وزهير، والنَّابغة؛ ولذلك قَصُرَ ذو الرُّمَّة —عندهم- عن مرتبة الفحول؛ لتجافيه عن المدح والهجاء، واقتصاره على الرسوم والدِّيار، وقد تساءل ذو الرُّمَّة نفسه عن تقصيره عن مرتبة الفحول، فقال للفرزدق: «مالي لا ألحق بكم معاشر الفحول؟ فقال له: لتجافيك عن المدح والهجاء، واقتصارك على الرسوم والديار»[١]؛ ولهذا حكم النقاد عليه بأنه رُبْعُ شاعر لأنه «ما أحسنَ قط أن يَمدح ، ولا أحسنَ أن يَهجو، ولا أحسنَ أن يَفخر، يقع فى هذا كلّه دُونًا؛ وإنَّما يُحسِن التَّشبيه، فهو رُبْعُ شاعر»[٢].

ويستمر استخدام النقاد العرب لمصطلح (الفحول / فحل) في وصف مراتب الشعراء، وإظهار تفوقهم وعلو كعبهم، ليأخذ المصطلح مشروعيته في الممارسات النقدية عندهم، فيصبح من أشهر مصطلحاتهم النقدية.

يقول علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت:٣٩٢هـ) في معرض دفاعه عن أبي الطَّيب المتنبي: «ليس بُغيتنا الشهادة لأبي الطَّيب بالعصمة، ولا مُرادُنا أن نبرِّئه من مقارفة زلَّة، وأن غايتنا فيما قصدنا أن نُلْحِقَه بأهل طبقته، ولا نقصِّر به عن رتبته، وأن نجعله رجلًا من فحول الشعراء ...»[٣].

كما جعل قدامة بن جعفر (ت:٣٣٧هـ) حُسْنَ نعت القوافي من صفات فحول الشعراء، في قوله: «فإن الفحول والمُجِيدِين من الشعراء القدماء والمحدثين يتوخون ذلك، ولا يكادون يعدلون عنه ...»[٤].

ولا تعني الفحولة أنَّ ينقاد الشعر للشاعر سائر الوقت، فهذا «الفرزدق وهو فَحْلُ مُضَر في زمانه، يقول: تمرُّ عليَّ الساعة، وقَلْع ضرس من أضراسي أهون عليَّ من عمل بيت من الشعر»[٥].

إذًا، فالجهة الجامعة بين المعنيين؛ البيئي، واللُّغوي لكلمة (الفحول) هي الخصوبة، والتفوق على الأقران؛ فالشاعر الفَحْل —عندهم- هو صاحب الخصوبة الشعرية، التي تمكِّنه من التصرف في فَنّه بما يجعله متفوقًا على أقرانه.

٢ - الخِنْذِيذ:

الضَّخم الجيد من الخيل، والكريم التامُّ، وربَّما وصفوا به الرجل[٦]. قال بعض القيسيين، من قيس بن ثعلبة: (من الطويل)

---

(١) المصدر السابق، ص: ٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٠٦.

(٣) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ٤١٦.

(٤) نقد الشعر: أبو الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص:٨٦، وينظر كذلك: ص:١٨١،

(٥) العمدة: ١/ ٢٠٤ . — وينظر: الشعر والشعراء:١/ ٨١.

(٦) أساس البلاغة: جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب

دعوتُ بني سَعْدٍ إليّ فشمَّرَتْ   خَناذِيذُ من سعدٍ طوالِ السَّواعِدِ[1]

ويشير أصل الوضع للكلمة إلى الصِّلة القوية بين مَعْنَيَيْها البيئي والإصطلاحي فاستخدام النقاد العرب لها بوصفها مصطلحًا نقديًّا يدل على الإشارة إلى جودة الموهبة الشعرية وضخامتها وتقدم صاحبها. فطبقات الشعراء عندهم أربع؛ أوَّلُها: الفَحْل الخِنْذِيذ. والخنذيذ هو التَّام، الذي يجمع إلى جودة شعره رواية الجيد من شعر غيره، قال رؤبة «الفُحولَةُ هم الرُّواة»، ودون الفحل الخنذيذ الشاعر المُفْلِق، ودون ذلك الشاعر فقط، والرَّابع الشعرور[2].

ويأتي مصطلح الخِنْذِيذ في الممارسات النقدية لدى النقاد العرب للتعبير عن مكانة الشاعر التَّام الموهبة، الجيد الشعر، قال محمد بن سلَّام الجُمحي في شأن سُحيَم بن وَثيل الرَّيَاحيِّ إنَّه: «شَرِيفٌ مَشْهُورُ الْأَمرِ في الجاهليةِ والإسلامِ، جيدُ الموضعِ في قومِهِ، شَاعِرٌ خِنْذِيذ»[3].

٣- السَّابِق، المُصَلِّي، والسُّكِّيت:

اهتمَّتِ العرب بصفات الخَيل والإبل، وأسمائها وأصولها؛ لما يُناط بهما من

شؤون كِبَار في السِّلم والحرب. وقد ترك هذا الاهتمام أثره في النقد الأدبي ، وهو

ما يبدو في استعارة النقاد بعض صفات الخيل والإبل؛ لبيان تفاوت مواهب الشعراء ومراتبهم. قال ابن سلَّام الجمحي يُفصِّل القول في منزلة الأخطل، والفرزدق، وجرير الشعرية: «إنَّ للأخطل خمْسًا أو سِتًّا أو سبعًا طوَالًا روائع غررًا جيادًا هو بهن **سَابق**، وَسَائِرُ شعره دون أشعارها، فهو فيما بَقِي بمنزلة السُّكِّيت، **والسُّكِّيت** آخر الخَيل في الرِّهَان، ويُقال: إنَّ الفرزدق دونه في هذه الرَّوائع، وفوقه في بقية شعره فهو كالمُصَلِّي أبدًا، **وَالمُصَلِّي** الذي يَجِيء بعد **السَّابِق**، وقبل السُّكِّيت، وجرير له روائع هو بِهن سَابق، وأوساط هو بِهن مُصَلٍ، وسَفْسَافات هو بِهن سُكِّيت»[4].

وواضح من كلام ابن سلَّام في المفاضلة النقدية بين هؤلاء الشعراء الثلاثة (الأخطل، والفرزدق، وجرير) نقله هذه الأوصاف (السَّابِق، المُصَلِّي، والسُّكِّيت) الموضوعة لوصف مراتب الخيل في الرِّهَان إلى ساحة النقد الأدبي، لعلاقة جامعة هي بيان مراتب الشعراء في ميدان الشعر،

---

(١) العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ١/ ٢٦٧. وينظر: البيان والتبيين: ٢/ ١١. ومعجم مصطلحات النقد العربي القديم: ٢٦٠، ٢٦١. والحيوان: ١/ ١٣٣.

() الحيوان: ١/ ١٣٤.

(٢) ينظر: البيان والتبيين: ٢/ ٩. - في تاريخ الأدب الجاهلي: علي الجندي، ط١، مكتبة دار التراث، ١٤١٢ ه - ١٩٩١م، ص: ٢٨٧.

(٣) طبقات فحول الشعراء: ٢/ ٥٧٦.

(٤) طبقات فحول الشعراء: ٢/ ٣٧٥. — وينظر: الموشح: ١٥٣. - وجمهرة أشعار العرب: محمد بن أبي الخطاب القرشي، تحقيق: علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص: ٦٧،٦٨. —وكتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط١، ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ٢٤٢هـ-٢٠٠٣م، ٢/ ٤١١.

وهو ما يؤكده قول مَسْلمةُ بن عبد المَلك: «ثلاثة لا أسألُ عنهم، أنا أعلمُ العرب بهم: الأخطل والفرزدق وجرير، فأمَّا الأخطل فيجىء سَابقًا أبدًا، وأمّا الفرزدق فيجىء مرّة سَابقًا، ومرَّة ثانيًا، وأمّا جرير فيجىء سَابقًا مرَّة، وثانيًا مرَّة، وسُكِّيتًا مرَّةً »[1].

فوَصْفُ مَسْلمة بن عبد الملك لهؤلاء الثلاثة الشعراء بهذه الأوصاف يدل على تفاوتهم في بعض جوانب الموهبة الشعرية، وإنْ كانوا جميعًا ممَّن يُقدر قدرهم.

٤ - المُقلَّدَات / الأبيات المُقلَّدَة:

استخدم النقاد العرب مصطلح «الأبيات المُقلَّدَة» للدلالة على الأبيات الجيدة التي اِشْتُهِرَ بها الشاعر، وهي تُعدُّ دليلًا على سَبْقِه وشاعريته. أمَّا «المُقلَّدات» عندهم فهي القصائد البواقي على الدَّهر؛ لاهتمام أصحابها بتنقيحها وتجويدها، وقد عُرف بها أصحاب مدرسة «عبيد الشعر»، حيث كانت تمكث القصيدة عند أحدهم «زمنًا طويلًا، يردِّد فيها نظره، ويُجيل فيها عقله، ويقلِّب فيها رأيه...، إشفاقًا على أدبه، وإحرازًا لما خوَّله الله تعالى من نعمته، وكانوا يُسمُّون تلك القصائد: الحوليَّات، والمُقلَّدَات، والمنقَّحَات، والمحكَّمَات؛ ليصير قائلها فَحْلًا خِنذِيذًا، وشاعرًا مُفْلِقًا»[2].

وأصل المصطلحَيْن مأخوذ من أوصاف الخيل، فالمُقَلَّد من الخيل: السَّابق يُقَلَّد شيئًا؛ ليُعرَفَ أنه قد سَبَقَ ...، ولا يُقلَّدُ من الخيل إلا سَابق كريم[3]. والبيت المُقَلَّد هو المستغني بنفسه المشهُور الذي يُضْرَب به المثل[4].

وكان العرب يفاخرون بالأبيات المقلَّدة لَمن يُقدِّمون من شعرائهم. قال محمد ابن سلَّام: «اجتمعنا جماعةً، فقومٌ تقلَّدوا حِذْقَ الفرزدق، وقوم تقلَّدوا حِذْقَ جرير. قال: فقلنا لبعضهم: اذهبْ؛ فأخرجْ مقلّدات الفرزدق، وقلنا لآخر: اذهبْ؛ فأخرجْ مقلّدات جرير: فجاء صاحب الفرزدق، فأخرج معايب شعر الفرزدق، وجاء هذا فأخرج المقلَّدات، فكانت مقلّدات جرير أكثر من معايب الفرزدق. وأخبرنى محمد ابن يحيى، قال: سمعت أحمد بن يحيى يقول: أنا أقول: جرير أشعر من الفرزدق، وكان محمد بن سلَّام يفضِّل الفرزدق، قال فأخرج بيوتهما المقلَّدة، فلم يجد للفرزدق ما وجد لجرير»[5]. فالمُقلَّد عندهم صفة في البيت المستغنِي بنفسه الذي يُضْرَب به المثل لشهرته، كما أنه صفة في القصائد التي اعتنى بها أصحابها، فأكثروا من تنقيحها.

---

(١) الشعر والشعراء: ١/ ٤٧٣.

(٢) البيان والتبيين: ٢/ ٩. وينظر: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، شوقي ضيف، ط١٢، دار المعارف بمصر، ص:٢٣. - ومعجم مصطلحات النقد العربي القديم: ٣٩٩.

(٣) لسان العرب: ابن منظور المصري، اعتنى بتصحيحه: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣، بيروت، لبنان ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، مادة " قلد " : ١١/ ٢٧٦.

(٤) طبقات فحول الشعراء: ٢/ ٣٦١،٣٦٠.

(٥) الموشَّح، ص: ١٤٨.

ولم يفتأ يتأثَّر النقاد العرب في ممارساتهم النقدية ببيئتهم إلى الحدِّ الذي يمكن معه وصف الكثير من مصطلحاتهم النقدية بأنها مصطلحات بيئية بدوية، فقد كانت البيئة البدوية أحد مصادرهم المعرفية والثقافية، وهو ما يبدو واضحًا في قول ابن الأعرابي للشعراء: «اسْتَجيدوا القوافي، فإنَّها حَوَافِرُ الشعر»، وإنما غرضه فيه أنها أشرف ما فيه، كما أن حَوَافِر الفرس هي أَوْثَق ما فيه، وبها نُهوضه، وعليها اعتماده[1].

كما يبدو واضحًا كذلك في بعض المصطلحات النقدية التي انفرد بها ثعلب (ت: ٢٩١هـ) في كتابه: «قواعد الشعر»، وهي تتعلق بأوصاف الخيل في البيئة العربية: أمثال: (الأبيات الغُرُّ، والأبيات المُحَجَّلة، والأبيات المُوضَّحة، والأبيات المُرجَّلة، والمجلِّية). وتتعلق في نقد الشعر — عنده- بوصف البيت المفرد، كما سوف نوضح بعد قليل، ومن اللافت أنها لم تعش إلا في كتاب «قواعد الشعر»؛ ولعلَّه حاول أن يستوحي روح الخليل بن أحمد (ت: ١٧٠هـ) في صياغة مصطلح مبتكر[2]، ومهما يكن من أمر، فالواضح خصوصية هذه المصطلحات التي ابتكرها ثعلب وشدة تعلقها بالبيئة العربية.

٥- الأبيات المُحَجَّلَة:

التَّحْجيل: هو بَيَاضٌ يَكُونُ في قَوَائِم الْفَرَس[3]، وهو في الشعر: ما نُتِجَ قافية البيت عن عروضه، وأبَانَ عَجُزُه بُغْيَةَ قائله، وكان كتحجيل الخَيْل، والنُّور بعقب اللَّيل[4]؛ لأنَّه يأتي بالقول المكتمل في الشطر الثاني، فلا يُفهم المعنى إلا بتمامه، ومنه قول عنترة:

فَاقَنِي حَيَاءَكِ- لاَأَبَالَكِ- وَاعْلَمي　　　أَنِّي امْـرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ[5]

فأمرها بالحياء في صدر البيت، ثم فارق هذا إلى الذي صنع البيت لأجله، والذ لا يفهم البيت إلا بتمامه، وهو ذكر هذه الحقيقة " أَنِّي امْرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ " وفي هذا شِقٌ من التَّحجيل، وهو المباعدة بين المعنى في الشطرين.

٦- الأبيات الغُرُّ:

الغُرَّة: البياض الذي يَكُون في وَجْه الفرس، والأَغَرُّ من الْخَيْل الذي غُرَّتُه أَكبر من الدِّرْهَم، قد وَسَطَت جبهَته[6].

---

(١) المُحتَسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٤٢٠ه- ١٩٩٩م، ٢/ ٢١٠،٢٠٩.

(٢) ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د. إحسان عباس، ط٤، دار الثقافة، بيروت— لبنان١٤٠٤ه – ١٩٨٣م، ص: ٨٥.

(٣) لسان العرب، مادة: (حجل).

(٤) قواعد الشعر، ص: ٧٦، ٧٩.

(٥) فَاقْنَيْ حَياءَكِ: الْزَمِي حَياءَك، فاحفظيه ولا تضيّعيه، وارجعي عن لومي. البيت في ديوان عنترة بشرح الخطيب التبريزي، قدَّم له ووضع فهارسه: مجيد طرَاد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ١٤١٢ه-١٩٩٢م، ص: ١٢٦.

(٦) لسان العرب، مادة: (غرر).

والأبيات الغُرُّ: واحدها أَغَرُ، وهو ما نَجم (ظَهَرَ) من صدر البيت بتمام معناه، دون عجزه، وكان لو طُرِح آخره لأغنى أولُه بوضوح دلالته[1]؛ لأنَّه يأتي بالقول المكتمل في الشطر الأول، ويجعل الشطر الثاني تفسيرًا له.

وهو من علامات الجودة عندهم؛ للإيجاز في شطره الأول، وتأكيد المعنى في شطره الثاني. يقول ثعلب: "وإنّما أَلِفْنَا هذه الأبيات مُصَلِّيَةً، وجعلناها بالسَّوابق لاحقةً؛ لملاءمتها إيَّاها، وممازجتها لها في اتفاق أوائلها، وإنْ افترق أواخرها؛ لأنَّ سبيل المتكلم الإفهام، وبغية المتكلم الاستفهام، فأخف الكلام على الناطق مئونة، وأسهله على السامع محملاً، ما فهمَ عن ابتدائه مرادُ قائله، وأبان قليله، ووضح دليله؛ فقد وصفت العرب الإيجازَ فقرظته، وذكرت الاختصار ففضلته، فقالوا: لمحةٌ دالةٌ، ...، وأَوْمَأَ فأغنى. كقول الخنساء:

وإنَّ صَـخْـرًا لـتـأتَمُّ الـهُـداةُ بِـهِ   كَأَنَّـهُ عَلَـمٌ في رُأسِـهِ نَـارُ[2]

وتبدو صورة الخيل واضحة في شرح ثعلب لمصطلح الأبيات الغُرِّ، كما نرى، وهي صورة تعكس اهتمامه بفكرة البيت المفرد.

ومثله كذلك قول النابغة:

فإنَّكَ كَاللَّيل الذي هو مُدركي   وإنْ خلتُ أنَّ المنتأَى عنكَ واسعُ[3]

٧- الأبيات المُوضَّحة:

الوَضَحُ في كلام العرب: هو بَياضُ الصُّبْح، فيقولون: بِالْفَرَسِ وَضَحُ، إذا كانت به شِيَةٌ، وقد وَضَحَ الشَّيءُ يَضِحُ وُضُوحًا وَضَحَةً واتَّضَحَ: أي بَانَ[4].

والأبيات المُوضَّحة «ما استقلَّتْ أجزاؤها، وتعاضدت وصولها، وكثرت فِقرُها، واعتدلت فصولها فهي كالخَيْل المُوضَّحة، والفُصوص المجزَّعة، والبُرود المحبَّرة[5]، لا يحتاج واصفها إلى جهد؛ لاستقلال كل فِقرة بمعناها، وإنْ تعاضدت جميعا لأداء المعنى الذي أمَّه الشاعر. كقول امرئ القيس:

مِـكَـرٍّ مِـفَـرٍّ مُقبلٍ مُـدبـرٍ معًا   كجلمُودِ صَخْرٍ حطَّهُ السَّيلُ مِن عَلِ[6]

---

(١) قواعد الشعر، ص: ٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص: ٧٢، ٧٣. - الأبيات في ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه: حمدُو طمّاس، ط٢، دار المعرفة، بيروت- لبنان ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ص: ٤٦.

(٣) ديوان النابغة، مطبعة الهلال بالفجالة بمصر ١٩١١م، ص: ٧٨.

(٤) لسان العرب، مادة: (وضح).

(٥) ينظر: قواعد الشعر، ص: ٨١، ٨٢.

(٦) ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المراقشة وأشعارهم، تأليف: حسن السندوني، ط٣، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م، ص: ١٥٤.

وقول الخنساء:

المَـجْـدُ حُـلَّـتُـهُ، والجُــودُ عِلَّتُهُ   والصِدْقُ حَوزَتُهُ إنْ قِرْنُهُ هَابَا[1]

٨- الأبيات المُرجَّلَة:

الرُّجْلَة والتَّرْجيل: بَيَاضٌ في إحدى رِجْلَي الدَّابَّةِ لَا بياضَ به في مَوْضِعٍ غَيْرِ ذلك. والأَرْجَلُ مِنَ الْخَيْلِ الَّذِي فِي إِحدى رِجْلَيْهِ بَيَاضٌ[2].

والتَّرجيل صفة مذمومة في الشِّعر عند ثعلب؛ فالأبيات المُرجَّلَة هي «التي يَكْمُلُ معنى كلِّ بيتٍ منها بتمامه، ولا يَنْفصل الكلام منه ببعضٍ يحسن الوقوف عليه غير قافيته، فهو أبعدها من عمود البلاغة، وأذمها عند أهل الرِّواية؛ إذ كانَ فهم الابتداء مقرونًا بآخره، وصدره منوطًا بعجزه، فلو طُرِحت قافيةُ البيت وجبتْ استحالتُه، ونسب إلى التَّخليط قائلُه»[3]؛ لأنَّه لا استقلال للمعنى فيه بين الشطرين. كقول زهير: فإنَّ الحَقَّ مَقْطعُهُ ثلاثٌ: يَمينٌ أو نِفارٌ أو جِلاءُ[4].

فالبيت لم ينتهِ معناه إلا بانتهاء قافيته.

ومثله قول جرير:

لو كنتُ أعلمُ أنَّ آخِـرَ عهدِكُمْ   يـومَ الرَّحيلِ فعلتُ ما لم أفعلِ[5]

وقول امرئ القيس:

إذا المَـرْءُ لَم يَخزُنْ عَلَيهِ لِسَانَهُ   فَلَيْسَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ بخَزَّانِ[6]

وهكذا نقل النقاد العرب الأوائل بعض أوصاف حيوان البيئة العربية أمثال: (الخيل – الإبل) إلى ساحة النقد الأدبي، فغدت لديهم مصطلحاتٍ نقديةً غير معزولة عن بيئتها، يفيدون منها في عقد الموازنات بين الشعراء، وبيان خصوبة الموهبة عند بعضهم، وتفاوتها عند بعضهم الآخر، وبيان مكانتهم الشعرية؛ وفقًا لدرجة إحكام الصنعة وإتقانها. ووصف الأبيات المفردة والحكم عليها.

***

(١) ديوان الخنساء، ص: ١٤.

(٢) لسان العرب، مادة: (رجل).

(٣) قواعد الشعر، ص: ٨٤ .

(٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتنى به وشرحه: حمدُو طمّاس، ط٢، دار المعرفة، بيروت– لبنان ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، ص: ١٣.

(٥) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط٣، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ٣/٩٤٠.

(٦) ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المراقشة وأشعارهم، ص: ٢٠٨.

المبحث الثَّاني
أثر البيئة في مقاييس وأحكام النَّقد العربي

المطلب الأول: أثر البيئة في مقاييس النَّقد الأدبي عند العرب.

تأثَّر النقد الأدبي عند العرب في تقييم لغةِ الشعر ببعض الظَّواهر البيئية؛ فاستخدم النقاد العرب في وصفها مجموعة من المفردات المرتبطة بجغرافية البيئة العربية من أمثال: (السَّهْل، والجَزْل، والكَزّ، والماء، والعَذْب، والرَّونَق، والحارّ، والبارد، والفاتر... إلخ)، وتغطي هذه الأوصاف جانبين من جوانب النقد الأدبي: جانبًا يتعلَّق بنقد الألفاظ والمعاني، وآخرَ يتعلَّق بنقد بالنَّظم، وهو ما سنعرض له فيما يأتي.

أولًا: أثر البيئة في نقد الألفاظ والمعاني.

من المقاييس التي ارتبطت بنقد ألفاظ الشعر العربي ومعانيه: (سهولة اللَّفظ والمعنى، جزالة اللَّفظ والمعنى، كزازة الألفاظ، عذوبة اللَّفظ والمعنى، رونق الكلام، برودة المعنى... إلخ)، وهي مقاييس تغلب عليها بالوَصْفِيَّة، كما سوف يتضح لنا، ولا عجب في ذلك؛ لأنَّ النقد الأدبي عند العرب بدأ بداية وصفيَّة، شأنه في ذلك شأن كثير من العلوم والفنون الإنسانية، هذا فضلًا عن كونه يخضع في كثير من مقاييسه وأحكامه إلى ذوق العصر وثقافته، وهو ما يعني قابلة هذه المقاييس والأحكام للتغير بتغير ذوق العصر وثقافته[1].

١- جزالة الألفاظ والمعاني:

يُقال: أرضٌ جَزْلَة، أي كثيرةُ الحجارة، والجَزْلُ: الحطب اليابس، والعطاء الكثيرُ[2]، وامرأةٌ جَزْلَةٌ إذا كَانَت جيدةَ الرَّأْي، ورجلٌ جَزْلٌ، وَمَا أبينَ الجَزَالةَ فِيهِ أَي جودةَ الرَّأْي[3].

ولا يبعد معنى الجَزَالَة في الألفاظ عن معنى الجودة وشِدَّة الأَسر، فاللَّفظ الجَزْل عند النقاد العرب: «ما لم يكن بالمُغْرِبِ المُسْتَغْلِق البدوي، ولا السَّفْسَاف العامِّي، ولكن ما اشتدَّ أسره،

---

(١) كما يتغير الذوق في الصور البيانية بتغير العصر، فهذا أبو تمام يشبه ممدوحه بالدلو:

أنت دلو وذو السّماح أبو ... موسى قليب وأنت دلو القليب
أيها الدّلو لا عدمتك دلوا ... من جياد الدّلاء صلب الصّليب

- ينظر: كتاب الصناعتين، ص: ٣٩٣.

(٢) معجم العين، مادة: (جزل).

(٣) تهذيب اللُّغة: محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق: محمد عوض، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان ٢٠٠١م، ١٠/ ٣٢٤.

وسهل لفظه، ونأى واستعصب على غير المطبوعين مرامه، وتُوهم إمكانه»[١]. والجَزْل من المعاني خلاف الرَّكيك[٢].

وقد أَوْلَى النقاد العرب صفة الجَزَالة في الألفاظ والمعاني عنايةً كبيرة في نقد الشعر، فعقد أسامة بن منقذ (ت: ٥٨٤هـ) في كتابه «البديع في نقد الشعر» بابًا تحدَّث فيه عن «نقل الجَزْلِ إلى الرَّذْل» في اللَّفظ والمعنى. وقال في «باب التَّهذيب والتَّرتيب»: «اعلم أنَّ التَّهذيب والتَّرتيب هو أن يحصل المعنى قبل اللَّفظ، والقوافي قبل الأبيات، ويقصد الكلام الجَزْل دون الرَّذلِ، والعَذْبُ دون الجَهْمِ»[٣].

ولا تعنى الجَزَالة أن يكون الكلام وحشيًّا في غاية الغرابة في معانيه، والوعورة في ألفاظه، وإنما تعني مشاكلة اللَّفظ للمعنى، كأن يكون اللَّفظ المستعمل في قوارع الوعيد، ومُهَوَّلَات الزَّجر، وأنواع التَّهديد، مشاكلًا لهذه المعاني، كما هو الحال في كتاب الله تعالى[٤]؛ لأنه «إذا لم ينهض بالمعنى الشريف الجَزْل لفظٌ شَريفٌ جَزْلٌ، لم تكن العبارة واضحة، ولا النظام متسقًا، وتضاءل المعنى الحسن تحت المعنى القبيح، كتضاءل الحسناء في الأطمار الرثة»[٥]، ومن ثم اعتنتِ العرب بتفخيم ألفاظها وجمال منطقها، ولما كان الشعر أحد أقسام منطقها، كان حقّه أن يُختص بفضل تهذيب، ويُفرَد بزيادة عناية، فإذا اجتمعت تلك العادة والطبيعة، وانضاف إليها التعمُّل والصَّنعة؛ خرج كما تراه فخمًا جزْلًا، قويًّا متينًا[٦].

فالجَزْل والمختار من الكلام ما تعرفه العامَّة إذا سمعته، ولا تستعمله فى محاوراتها. فمن الجيّد الجزل المختار، قول مسلم بن الوليد:

وَرَدنَ رِوَاقَ الفَضْلِ «فضلِ بنِ جعفرٍ» فَحطَّ الثَّنَاءَ الجَـزْلَ نَائلُهُ الجَـزْلُ

بِكَفِّ «أبى العَبَّاسِ» يُسْتَمْطَرُ الغِنَى وتُسْتَنْزَلُ النُّعمَى ويُسترَعَفُ النَّصْلُ

ويُسْتَعْطَفُ الأَمْرُ الأَبيُّ بَحزمِهِ إِذَا الأَمْرُ لم يَعطِفهُ نَقْضٌ ولا فَتْلُ[٧]

(١) قواعد الشعر، ص: ٦٣.

(٢) ينظر: البيان والتبيين: ١/١٤٥.

(٣) ينظر: البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، تحقيق: د. أحمد أحمد بدوي، د. حامد عبد المجيد، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٣٨٠ه-١٩٦٠م، ص: ١٨٦-١٨٨.

(٤) ينظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيي بن حمزة العلوي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، المطبعة العصرية، صيدا- بيروت ١٤٢٣ه- ٢٠٠٢م، ص: ٦٥.

(٥) العقد الفريد: ابن عبد ربه، تحقيق: د. عبد المجيد الترحيني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ١٤٠٤ه-١٩٨٣م، ٤/٢٧١.

(٦) ينظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ١٧.

(٧) كتاب الصناعتين، ص: ٧٩،٨٠ ، والأبيات بديوان صريع الغواني، مسلم بن الوليد، تحقيق: د. سامي الدهان، ط٣، دار المعارف، مصر، ص: ٢٦٣- ٢٦٥.

١ - سهولة اللَّفظ والمعنى:

السَّهْلُ: كلُّ شَيْءٍ ليّن، قليل الخشونة، والسَّهْلَةُ: تُرابٌ كالرَّملِ يَجيءُ به الماء وأرضٌ سَهِلَةٌ، فهي نقيضُ حَزْنَة، وأَسْهَلَ القوم: نزلوا عن الجَبل إلى السَّهْل، والجمع: سهول[١].

استخدم النقاد العرب مصطلح السُّهولة لوصف الألفاظ والمعاني، وهم يقصدون بها: المطاوعة، واللِّين، والانبساط، وسرعة التَّأتي. قيل لكُثيِّر: «يا أبا صخر، كيف تصنع إذا عسر عليك قول الشعر؟. قال: أطوف في الرِّباع المخلية، والرِّياض المُعْشِبَة، فيسهل عليَّ أَرْصنُه، ويُسرع إلى أحسنُه»[٢]: أي يطاوعني ويتأتَّى لي سريعًا.

وقد جعلوا سهولة الألفاظ، من صفات الفصاحة، وجعلوا الوحشي المعقَّد نقيضًا لها؛ فقالوا: فلانٌ سَهْلُ الألفاظ، أي: قريبة المأخذ، واضحة المعنى، حسنة المخارج. قال أبو هلال العسكري (ت:٣٩٥هـ) في ذلك: «وقد يجوز أن يُسمَّى الكلام الواحد فصيحًا بليغًا؛ إذا كان واضح المعنى، سهل اللَّفظ، جيد السَّبك»[٣]. وسهولة اللَّفظ تَبَعٌ لصفاء الطبع وجودة القريحة، ووعورته تَبَعٌ لجفاء الطبع وتكلفه؛ ولذلك لم يتقدَّم كاتب، ولا شاعر عندهم على غيره ؛ إلا وُصِفَ بسهولة الألفاظ وقرب المعنى[٤].

وهكذا نقل النقاد العرب لفظ (السَّهْل) من معناه البيئي، ليكون مقياسًا نقديًّا لإحدى صفات جودة اللَّفظ، الدالة على صفاء الطبع وسلامته.

٣- كزازة الألفاظ:

الكَزَازَةُ: تعني اليُبْس، والانقباض، ورَجَلٌ كَزٌّ: صلب، قليل الخير والمواتاة"، وكَزَّ الشَّيْءَ جعله ضيقًا[٥].

وفي نقد الشعر تعني: التَّعقيد والتَّكلف، والغِلظة الناتجة عن تَيَبُّس طبع الشاعر، وعدم مواتاته؛ لأنَّ الشاعر المطبوع هو الذي يواتيه طبعه، ويتحدَّر منه الشعر في سلاسة ولين؛ ولذلك ربط النقاد سهولة الألفاظ، وكزازتها بالطبع، الذي لا ينفك يتأثَّر بالبيئة ويحمل صفاتها، "فسَلامةُ اللَّفظ تتبع سلامة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخِلْقة، وأنت تجد ذلك ظاهرًا في أهل عصرك وأبناء زمانك، وترى الجافي الجِلْف منهم كَزَّ الألفاظ، مُعقَّد الكلام، وَعْر الخطاب؛ حتَّى إنك ربما وجدتَ ألفاظه في صَوتِه ونَغمته، وفي جَرْسه ولهجته. ومن شأن البداوة أن تُحْدث بعض ذلك»[٦].

---

(١) معجم العين: مادة (سهل). - ومعجم مصطلحات النقد العربي القديم، ص: ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) الشعر والشعراء: ١/ ٨٠ .

(٣) كتاب الصناعتين، ص: ١٧ .

(٤) ينظر: العمدة: ١/ ١٢٦.

(٥) معجم العين: مادة (كزَّ)، ولسان العرب: مادة (كزَّ).

(٦) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ١٨.

كما أنهم ربطوا سهولة الألفاظ، وكزازتها بطبيعة الغرض الشعري، فجعلوا حقَّ النَّسيب أن يكون حُلو الألفاظ رَسلها، قريب المعاني سهلها، غير كَزٍّ ولا غامضٍ[1]؛ ليُشاكل اللَّفظ الغرض والمعنى.

وكَزَازَةُ الألفاظ تَقْصُرُ بصاحبها عن رتبة المتقدمين من الفحول؛ ولذلك جعل ابن سَلَّام الشّمَّاخ بن ضرار في الطبقة الثَّالثة، وقَرَنَه بالنابغة الجَعْدِي، ولَبيد، وأبي ذُؤَيْب الهذلِيّ؛ لكزازته، يقول: «فأمَّا الشّمَّاخ فكان شديد متون الشعر، أشد كلامًا من لَبيد، وفيه كزازةٌ، ولبيد أسهل منه منطقًا»[2]. وللسبب نفسه تقدَّم العبَّاس ابن الأحنف على كلثومَ بن عمرو العتَّابي؛ «وذلك أنَّ العتَّابي متكلِّف، والعبَّاس يتدفَّق طبعًا، وكلامُ هذا سَهْلٌ عَذْبٌ، وكلامُ ذاك متعقّد كزٌّ»[3].

ولم يَقْصِر النقاد معنى الكَزَازَة واللِّين على معاني الشعر وتشبيهاته، بل نظروا إلى آثارهما في موسيقى الشعر كذلك، فاشترطوا في نَظْم الشعر أن يكون مستطابًا وذهبوا إلى أنَّ ما تكوَّن من أجزاء تَكثُر فيها السَّواكن كان فيه كزازة وتوعر، وما تكوَّن من أجزاء تَكثُر فيها المتحرِّكات، كان فيه لدُونة وسَباطة[4].

ونود أن نشير في هذا الصدد إلى أن علم العروض استمدَّ كثيرًا من مصطلحاته من البيئة العربية، كالوَتِدِ، والسَّبب، والزحاف، والسِّنَادُ، ... إلخ. وكذلك مصطلحات البديع، أمثال: التدبيج، والتوشيح، والتصريع، والتسهيم ... إلخ. وهو ما يؤكد ارتباط الكثير من علوم العربية في نشأتها بالبيئة العربية.

٤- عُذوبة الألفاظ:

العُذوبة: صفة للماء الطَّيب الصَّافي الذي يَتَسَلسلُ في الحَلْق[5]. ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ (فاطر:١٢). وهي صفة نقلها النقاد إلى ساحة النقد، فجعلوها من صفات الألفاظ التي تحلو في السَّمع، وتخفُّ على اللِّسان، واختصُّوها بغرض الغَزَل؛ لأنَّ المذهب فيه " إنَّما هو الرِّقةُ واللَّطافة، والشَّكل والدَّماثة، واستعمالُ الألفاظ اللَّطيفة المُستعذَبة المقبولة غير المستكرَهة، فإذا كانت جاسية مستوخمة كان ذلك عيبًا»[6]. فالكلام إذا كان لفظه حلوًا عَذْبًا، وسَلِسًا سَهْلًا، ومعناه وَسَطًا، دخلَ فى جملة الجيِّد، وجرى مع الرَّائع النَّادر؛ وإنْ كان معناه بسيطًا، كقول الشاعر:

---

(١) العمدة: ٢/١١٦.

(٢) طبقات فحول الشعراء: ١/١٣٢.

(٣) الموشَّح، ص: ٣٦٥.

(٤) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخواجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان، بدون تاريخ، ص: ٢٦٦.

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (عذب).

(٦) الموشَّح، ص: ٢٨٧.

ولَمَّا قَضَينا مِن مِنىً كلَّ حَاجَةٍ ... ومَسَّحَ بالأَرْكَانِ مَنْ هو مَاسِحُ
وشُدَّتْ على حُدبِ المَهارِي رِحَالُنا ... ولَمْ يَنظر الغَادِي الّذي هو رَائِحُ
أخذْنَا بأطرَافِ الأَحَادِيث بيننا ... وسَالتْ بأعنَاقِ المَطِي الأَباطِحُ[1]

فليس تحت هذه الألفاظ كبيرُ معنىً، ومع ذلك فهى رَائِقةٌ مُعجِبةٌ، لعذوبة ألفاظها وسلاستها، وإنَّما هى: ولمَّا قضينا الحَجّ ومسَّحنا الأركانَ، وشُدَّتْ رحالُنا على مهازيل الإبل، ولم ينتظر بعضنا بعضًا جعلنا نتحدَّث، وتسير بنا الإبل مسرعة فى بطون الأودية[2].

وهكذا تمثل العُذُوبَةُ أحد الأسس الفنية في صنعة الشعر لدى النقاد، فهي نقيض التكلف الذي لا يخلو من تعقيد وتوعر، ومن ثمَّ غدت معيارًا يحتكمون إليه في تفضيل شاعر على شاعر آخر.

٥ - رونق الكلام:

رونق الشباب: أوله، وماؤه وملاحته ونضارته[3]، وهو مستعمل كذلك لوصف ماء السَّيف، وصفائه وحسنه.

وقد جعله النقاد وصفًا لخلو الشعر ممَّا يكدِّر صفوه، باعتباره صفةً تُضفي عليه حُسنًا وبهاءً، وتُوجد له في النفوس أُنسًا وقبولًا. فإذا جمع الشعر "العذوبة، والجزالة، والسهولة، والرَّصانة، مع السَّلاسة والنَّصاعة، واشتمل على الرّونق والطَّلاوة، وسَلِمَ من حَيْفِ التَّأليف، وبَعُدَ عن سَماجة التَّركيب، ووَرَدَ على الفهم الثَّاقب قَبلَه ولم يردَّه، وعلى السَّمع المُصيب استوعبه ولم يمجَّه"([4])؛ لأنَّه لا يُحبَّبُ إلى النفوس بالنَّظر والمحاجَّة...، وإنَّما يعطِفها عليه القبول والطَّلاوة ويقرِّبه منها الرَّونق والحلاوة؛ فلا تُجدي إحكام الصَّنعة مع غياب الرَّونق؛ لأنَّ الشَّيء قد يكون متقَنًا مُحكمًا، ولا يكون حُلْوًا مقبولًا. فالذي يُكسب الشعر رونقه مواتاة الشاعر طبعه؛ لأنَّ في مفارقة الطَّبع قلَّةُ الحلاوة وذهاب الرَّونق، وإخلاقُ الدِّيباجة[5].

فرونق الكلام تَبَعٌ لصفاء الطَّبع؛ ومن ثم كان المطبوع من شعرائهم مَن «تبيَّنَتَ على شعره رونق الطَّبع ووشى الغريزة ...»[6]. وهو ما سبق لأجله النابغة الذبياني غيرَه من الشعراء؛ فكان «أحسنهم ديباجة شعر، وأكثرهم رونق كلام ...، وأجزلهم بيتًا ...»[7]، فجمع بين إحكام الصَّنعة،

---

(١) رُويت هذه الأبيات في كتب الأدب والبلاغة غير منسوبة إلى قائل معين حينًا، ومختلفة النِّسبة إلي كُثير، وابن الطثرية حينًا آخر.

(٢) ينظر: كتاب الصناعتين، ص: ٧٣، ٧٤.

(٣) لسان العرب، مادة: "رنق".

(٤) كتاب الصناعتين، ص: ٥٧.

(٥) ينظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ١٠٠، وكذلك، ص: ١٨، ١٩.

(٦) الشعر والشعراء: ١/ ٩٩.

(٧) السابق: ١/ ١٥٦. العمدة: ١/ ٩٩.

ورونق الكلام. وربما يكون الشاعر مُحْكَمَ الصَّنعة، ولا يكون لشعره رونق ولا رواء؛ ولذلك وصف الأصمعي شعر لبيد: «كأنه طيلسان طبراني، أي: هو مُحْكَم الأصل، ولا رونق له»[1].

وقد جعل قدامة بن جعفر (ت:٣٣٧هـ) الرَّونق نعتًا لفصاحة اللَّفظ، فنعتُ اللَّفظ عنده «أن يكون سمحًا، سهل مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونقُ الفصاحة، مع الخلو من البشاعة ...»[2].

٦- برودة المعنى:

البرُودَة: صفةٌ رديئة لمعاني الشعر وتشبيهاته، فيُوصف المعنى بالبرودة؛ إذا خرج الشاعر به عن عمود الشعر، ورسوم السَّابقين؛ فإذا كانوا قد وقفوا بالمعاني، فبكوا رسومَ الدِّيار، وتغيُّرَ الآثار ...، فلا يحق للشاعر الخروج عليها، كأن يسألها؛ لتجيب وإلا اغتاظ ، فدعَا عليها، فهذا تخيلٌ فاسدٌ ومعنىً بارد ؛ لخروجه عن عمود الشعر ورسوم السابقين[3].

وقد يكثر البارد من المعاني والتشبيهات في شعر شاعر دون آخر، كما هو الحال في شعر أبي العتاهية، فالبارد فيه كثير[4].

ويدخل في برودة المعنى -عندهم- عدم مراعاة الغرض الذي ينظم الشاعر فيه، ومن ثمّ وجب على الشاعر أن يتوخَّى في المرثية مثلًا ما يتوخَّيه في المديح، إلا أنه إذا أراد أن يذكر الميت بالجود والشجاعة يقول: مات الجودُ، وهلكت الشَّجاعة؛ ولا يقول: كان فلانًا جوادًا وشجاعًا؛ فإنَّ ذلك باردٌ غير مُستَحسَن[5]؛ لأنَّ لكلِّ فنٍ رسومه وقواعده التي يجب مراعاتها عند معالجته.

وقد لفت الجاحظ (ت:٢٥٥هـ) إلى شيء من ذلك في فطنة منه، عند حديثه عن طبيعة الأجناس الأدبية، حيث قال: «كما أنَّ النادرة الباردة جدًّا قد تكون أطيب من النَّادرة الحارَّة جدًّا، وإنَّما الكرب الذي يختم على القلوب، ويأخذ بالأنفاس النادرة الفاترة التي لا هي حارَّة ولا باردة، وكذلك الشعر الوسط، والغناء الوسط، وإنما الشأن في الحارِّ جدًّا والبارد جدًّا»[6].

وربما قصد الشاعر التعبير عن معنىً، فيجانبه التوفيق، ويجافيه الصواب، فيصير معناه إلى البرودة بأقوى سبب، كما في قول الحطيئة:

أَلاَّ حَبَّذَا هِنْدُ، وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدُ وَهِنْدُ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالبُعْدُ[7]

(١) كتاب الصناعتين، ص: ١٨٧.

(٢) نقد الشعر، ص: ٧٤.

(٣) ينظر: المنصف للسارق والمسروق منه: الحسن بن علي الضبي بن وكيع التنيسي، تحقيق: عمر خليفة بن ادريس، ط١، جامعة قار يونس، بنغازي١٩٩٤م، ١/ ٤٥١.

(٤) كتاب الصناعتين، ص: ٧٤.

(٥) ينظر: السابق، ص: ١٤٨.

(٦) البيان والتبيين: ١ /١٤٥.

(٧) ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧م، ص: ٦٤.

فقوله: «النّأي» مع «البُعد» فضلٌ، وإنْ كان قد جاء من هذا الجنس في كلامهم كثيرٌ، والبيت في نفسه بارد[1].

ويفاضل ضياء الدِّين بن الأثير (ت:٦٣٧هـ) بين المتنبي والبحتري، فيقول: «فإذا شئت أن تعلم فضل ما بين هذين الرجلين؛ فانظر إلى قصيدتيهما في مراثي النساء التي مفتتح إحداهما، وهي لأبي الطيب:

يا أُخْتَ خَيرِ أَخٍ، يا بِنْتَ خَيرِأَبِـ ... ـكِنَايَةً بِهِما عَنْ أَكْـرمِ العَرَبِ[2]

ومفتتح الأخرى، وهي للبحتري:

غروبُ دمعٍ منَ الأجفانِ يَنْهَمِل ... وحـرقـةٌ بغليلِ الحُـزْنِ تَشتعل[3]

فإنَّ أبا الطَّيب انفرد بابتداع ما أتى به في معاني قصيدته، والبحتري أتى بما أكثره غثٌّ باردٌ، والمتوسط منه لا فرق فيه بين رثاء امرأة ورجل»[4].

وهذه البرودة في الشعر تنحط به إلى سِفال؛ لكونه لا يجد في النفس قبولًا ولا يستفزُّ أيًّا من ملكات الجمال والإعجاب فيها، فأكثر هذه الأشعار السَّاذجة الباردة تسقط وتبطل إلّا أن ترزق حمقى؛ فيحملون ثقلها؛ فتكون أعمارها بمدة أعمارهم، ثم ينتهى بها الأمر إلى الذهاب؛ وذلك أنَّ الرُّواة ينبذونها، وينفونها فتبطل[5]، وهذا هو شأن الرَّدئ من كل شيء.

ويبدو من استخدام النقاد للمقاييس السابقة (السُّهولة، والجَزَالة، والكَزَازَة، والعذوبة، والرَّونق، والبرودة) أنَّه غلب عليها الطَّابع الوَصْفِي؛ فاستُخدِمَتْ في الغالب الأعم صفاتٍ للحسن والجودة، أو القبح والرَّداءة، هو استخدام لا يكاد يخرج في هذه الممارسات النقدية عن حدود الذوق الشخصي، وإنْ جاء بعضها معيارًا نقديًّا منضبطًا أحيانًا عند بعضهم.

ثانيًا: أثر البيئة في نقد نَظْم الشعر

امتدَّ أثر البيئة على مقاييس النقد الأدبي لنَظْم الشعر؛ فاستُمِدَّ في نقد بناء القصيدة بعض أوجه العمران البشري في البيئة العربية، إمَّا عن طريق الاشتقاق، أو المجاز، أو النَّحت، أو

---

(١) كتاب الصناعتين: ١٢٤. وينظر: عيار الشعر: ١٧٠. — والموشَّح، ص: ١١٥.

(٢) البيت من مطلع قصيدة المتنبي في رثاء أخت سيف الدولة الحمداني سنة ٣٥٢هـ. وهو في ديوانه: برواية (أَشْرَفِ النَّسَبِ): ١/٨٦. ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه: مصطفى السقا، وآخرون، دار المعرفة بيروت– لبنان، بدون تاريخ.

(٣) لم أقف عليه في ديوان البحتري.

(٤) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، ٣/٢٨٨.

(٥) ينظر: الموشَّح، ص: ٤٠٧ .

الاقتراض[1]، ومن أمثال: (النَّسْجُ، والحَوْكُ، والديباجة، والصِّياغة، والتَّصوير، والتَّثقيف، والسَّبك، ... إلخ)، وما عليهم في ذلك من سبيل، فتلك طبيعة الفنون والآداب في النشوء والارتقاء.

فكان ممَّا نقلُوه من حِرَفِ البيئة العربية وصناعاتها، ما اتصل بصنعة الثِّياب، والسِّلاح، ومَا هو من بابها، ومن ذلك ما يأتي:

١ـ نَسْجُ الشعر:

النَّسْجُ: مصطلح منقول من صناعة الثِّياب، وأصله ضَمُّ الشَّيْء إلى الشَّيْءِ.

يقال: نَسَجَ الحائكُ الثَّوبَ، يَنْسِجُه، ويَنْسُجُه، نَسْجًا، وَهُوَ النَّسَّاجُ، وحِرْفَته النِّسَاجَة، ونَسَجَ الشاعرُ الشِّعْرَ: نَظَمَه. وقالوا في الرَّجل المحمود: هو نَسِيجُ وَحْدِه؛ ومعناه أن الثَّوب، إذا كان كريمًا لم يُنْسَجْ على مِنْوالِه غيرُه لدقَّته[2].

وإذا كان مدلولُ الكلمة في اللُّغة وفي الصِّناعة يعني: ضمَّ الشَّيْءِ إلى الشَّيْء بإحكام، فإنَّ استعمال النُّقاد لهذه الكلمة في الدَّرس النقدي لم يخرج عن هذه الدلالة في إحكام صنعة الشعر ومراعاة ضوابطها التي تميزها عن غيرها من جملة الأدب. وهذا ما قصده الجاحظ في تعريفه للشِّعر بقوله: «فإنَّما الشِّعرُ صِناعةٌ، وضَرْبٌ من النَّسْج، وجِنسٌ من التَّصوير»[3]. وأكَّده أبو هلال العسكري بقوله: «والشِّعر كلامٌ مَنْسُوج، ولفظٌ منظَوم، وأحسنه ما تلاءم نَسْجه ولم يسخف، وحسُن لفظه ولم يهجن، ولم يُستعمل فيه الغليظ من الكلام، فيكون جلفًا بغيضًا، ولا السُّوقي من الألفاظ فيكون مهلهلًا دونًا»[4]، ومن ثم كان من حقَّ الشاعر أن يتأمَّل الغرض الذي قصده؛ والمعنى الذي اعتمده، وينظر في أي الأوزان يكون أحسن استمرارًا؛ ومع أي القوافي يحصل أجمل اطرادًا، فيركب مركبًا لا يخشى انقطاعه؛ ويتيقن الثَّبات عليه[5].

ولما كان إحكام النَّسْج أو تفاوته أحد معايير الحكم على صناعة الثياب بالجودة أو الرَّداءة، كان الحال كذلك في صناعة الشعر؛ ومن ثمَّ كان على الشاعر إذا أراد إحكام صنعته وتلاؤم نَسْجِه أن يبتعد عن الأبيات المُسْتكرَهة الألفاظِ، المُتَفَاوتة النَّسْج، القَبِيحَة العبارة، مثل قول الأَعْشَى:

---

(١) قاموس اللِّسانيات مع مقدمة في علم المصطلح، ص: ٤٤، ٤٥.

(٢) ينظر: لسان العرب مادة (نسج). - ومعجم مصطلحات النقد العربي القديم، ص: ٤٢٤.

(٣) الحيوان: ١٣٢/٣.

(٤) كتاب الصناعتين: ٧٤، ٧٥، والبيت في ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، ط٤، دار المعارف بمصر، ٤٠٥/٢.

(٥) الكشف عن مساوي شعر المتنبي: الصاحب بن عبَّاد، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط١، مكتبة النهضة، بغداد ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م، ص: ٣٨.

أَفِي الطَّوفِ خِفْتِ عليَّ الرَّدَى   وكَـمْ مِـن رَدٍ أهْـلَـهُ لم يَــرِمْ[1]

يُريدُ: وكم من رَدٍ لم يَرِمْ أَهْلَهُ[2]؛ ولذلك جعل النقاد تكلُّفَ النَّسْج، ورداءته من جملة عيوب الشعر، كما في قولِ الأَعْشَى:

بانَتْ سُعَادُ وأمْسَى حَبْلُهَا انْقَطَعَا   واحْتَلَّتِ الغَمْرَ فالجُدَّينِ فالفَرعَا[3]

فهذا البيت من الأشْعار الغَثَّة الألْفَاظ، البَاردةِ المَعَاني، المُتَكَلَّفَةِ النَّسْجِ، الغَلِقَةِ القَوَافي[4]. ومثله قول أبي تمام:

عَفَتْ أَرْبُعُ الحِلَّاتِ للأَرْبُعِ المُلْدِ   لِكُلِّ هَضِيمِ الكَشْحِ مَجْدُولةِ القَدِّ[5]

وهو رديئ اللَّفظ قبيح النَّسْج[6].

ولعل تفاوت النَّسْج في صنعة الفحول، أمثال أبي تمام، والأعشى، هو من قبيل فلتات الضَّجر التي ربما تصيب الشاعر حال نَسْجِه، أو هو فترة من لحظات الإغلاق والفتور التي تعتري النفوس بعض الوقت.

وقد نبَّه النقاد على ضرورة إحكام الشاعر نَسْجَ قصيده؛ لأنَّ الشعر لا يعني سلامة الوزن وإقامة الإعراب فحسب، وإنَّما يعني إحكام النَّسْج والسَّبْك، وحسن التأليف، وسلامة التقسيم، والاستعارة والتطبيق، وصحة التفسير، ومن ثم كان أقل الناس حظًّا في هذه الصِّناعة "مَن اقتصَر في اختياره ونفيه، وفي استجادته واستسقاطه على سلامة الوزن، وإقامة الإعراب، وأداء اللُّغة..، ثم لا يعبأ باختلاف التَّرتيب واضطراب النَّظْم، وسوء التَّأليف، وهلهلة النَّسْج»[7].

٢ـ حَوْكُ الشعر:

استخدم النقادُ مصطلح «الحَوْك» المنسوب إلى مهنة الحِياكة؛ للدلالة على البراعة في إحكام الشاعر صنعته. وهو من قولهم: حاكَ الثَّوبَ، يَحوكُهُ حَوْكًا وحِيَاكَةً: نَسَجَه، فهو حَائِكٌ[8]، يشدُّ أَسْرَ خيوطه بعضها ببعض؛ ليظهرها في أبهى صورة وأجمل نظم.

---

(١) البيت في عيار الشعر: ٦٧، ولم أقف عليه في ديوان الأعشى.

(٢) عيار الشعر، ص: ٦٧. وينظر: الموشَّح، ص: ٤٤، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ١١٨، ١١٩.

(٣) شرح ديوان الأعشى، ص: ١٥١.

(٤) ()عيار الشعر، ص: ١١٠، ١٦٩. وينظر: الموشَّح، ص: ٥٦.

(٥) ديوان أبي تمام: ٢/ ١١٨.

(٦) الموازنة بين أبي تمام والبحتري: أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط٤، دار المعارف بمصر، ١/ ٤٥٠. — وينظر: الموشَّح، ص: ٤٦، ٥٧، ١١٤.

(٧) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٤١٣،و١٨٠،٩٨ – وكتاب الصناعتين: ٥٥،٨٣، ١٢٥.

(٨) لسان العرب: مادة: (حوك).

فحَوْكُ الكلام المتمثل في إحكام الصَّنعة هو أحد مقاييس البلاغة عندهم، قال أبو منصور الثَّعالبي (ت:٤٢٩هـ): «البليغ مَنْ يَحُوكُ الكلام على حسب الأماني، ويَخِيط الألفاظ على قدور المعاني»[١]. وهو ما افتخر به السيد بن محمد الحميرى:

وإنَّ لساني مِقْوَلٌ لا يخونُني وإنِّي لما آتـي مِـن الأمـر مُتقِنُ
أَحُوكُ ولا أُقوِي ولستُ بلاحِنٍ كم قائل للشعر يُقْوي ويلحنُ[٢]

فهو يفاخر بإحكام صنعته في قوله: "أَحُوكُ ولا أُقوِي ولستُ بلاحِنٍ" ، فهو لا يقع في أخطاء الموسيقى والقافية؛ لعلمه بأصول الصنعة وقواعدها، ولا يلحن في اللُّغة؛ لمعرفته بلغة العرب، وأساليبها. فتناسُبُ الحَوْكِ، وتناسقُ السَّبكِ من دلائل الشاعرية والسَّبق.

٣ـ تَثْقِيفُ الشعر:

الثِّقافُ: حَدِيدَةٌ تُسوَّى بها الرِّمَاح ونحوها، وثَقفتُ الشَّيْءَ، أثقفه ثقافةً، وثقوفة إذا حذقته، وثَقَفْتُ الشَّيْءَ: أقمتُ درأه، وَيُقَالُ ثَقَّفْتُ الْقَنَاةَ إِذَا أَقَمْتَ عِوَجَهَا والتَّثقيف: التَّعْدِيل. قال عَدِيُّ بن الرِّقَاع العَامِلِي:

وقصيدة قَـدْ بـتُ أجمع بينها حتَّـى أقُــوِّمَ ميلَها وسنادها
نَظَرَ المُثَقِّفُ في كُعُوبِ قَنَاتِهِ حَتَّـى يُـقِـيمَ ثِـقَـافُـهُ مُـنْـآدَهَـا[٣]

وإذا كانت «الثِّقافُ» آلة استخدمتها العرب لتُسوِّي بها الرِّمَاح ونحوها، وتقوِّم مُنْآدَهَا، فلم يخرج استخدم النقاد لمصطلح «التَّثقيف» عن معنى التَّسوية والتَّهذيب في صنعة الشعر؛ ولذلك جعلوه أحد معايير جودة الشعر، فالشعر إنْ «هُذِّب كلَّ التَّهذيب، وثُقِّفَ غاية التَّثقيف، وجَهدَ فيه الفِكْر، وأُتعِب لأجله الخاطر، احتمى ببراءته عن المعائِب، واحتَجَرَ بصحّته عن المطاعن»[٤]. وقد كان أهل القرى أكثر تنقيحًا لشعرهم من أهل البدو، وهذا ما قرره المرزباني في الموشح بقوله: «وأهل القرى ألطف نظرًا من أهل البدو»[٥].

فتوفية الشعر حقَّه من التَّثقيف والتَّعهد بالمراجعة يصونه عن العيب والطَّعن، يقول صاحب الوساطة في معرض دفاعه عن صنعة أبي الطَّيب المتنبي: «وجملة القول في هذه الأبيات وأشباهها أنه لو وُفِّيَ فيها التَّهذيبُ حقَّه، ولم يُبْخَس التَّثقيفُ شرطَه، لانقطعتْ عنها ألسُن العيب؛ وانسدَّتْ

---

(١) التَّمثيل والمحاضرة: أبو منصور الثَّعالبي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، الدار العربية للكتاب، القاهرة ١٩٨٣م، ص: ١٥٧ . وينظر: العمدة :١/١٢٨.

(٢) الموشَّح، ص: ١٨.

(٣) معجم العين، مادة:(ثقف). ومعجم مقاييس اللُّغة، مادة: (ثقف). – البيتان: ديوان عَدي ابن الرَّقاع، تحقيق : د. نوري حمود القيسي، وزميله، طبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ٨٨.

(٤) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ٤١٢. – احتَجَرَ: الْتَجَأ واستعَاذَ.

(٥) الموشَّح، ص: ٥١.

دونها طُرُق الطعن، ولدخَلتْ في جملة أخواتها»[1]. إلَّا أنَّ بعض النقاد رأى في التَّثقيفَ ضربًا من التكلُّف والصنعة وعدم الطبع، قال ابن قتيبة (ت:٢٧٦هـ) في باب الطَّبع والصَّنعة: «فالمُتكَلِّفُ هو الذى قوّمَ شعره بالثِّقاف، ونقَّحه بطول التَّفتيش، وأعاد فيه النَّظر بعد النَّظر، كزهير، والحطيئة، وأشباههما من الشعراء عبيد الشعر؛ لأنهم نقَّحوه، ولم يذهبوا فيه مذهب المطبوعين»[2]؛ ولذلك ألحقوا بها طُفَيْل الغَنَوِيّ ؛ لما كان يتعمَّدُه في شعره من التَّنقيح والتَّثقيف والتَّحكيك[3]. ومع ذلك كان الشعراء يفاخرون بحَوْكِ أشعارهم، وتثقيفها، فهذا كعب بن زهير يفاخر بتثقيف شعره، فيقول مخاطبًا الشماخ وأخاه مزرِّدًا:

ومَنْ للقَوَافِي شَانَها مَن يحُوكها	إذا مَا ثَـوى كَعبُ وفـوَّز جَـرْوَلُ
يُقولُ فَلا يَعيا بشَىْءٍ يَقولُه	ومِـن قَائلها مْـن يُسيء ويعملُ
نُثقِّفها حتَّى تلينَ متونُها	فيقصر عنها كـلُّ مـا يتمثَّلُ

كفيتك لا تلقى من الناس شَاعرًا تنخَّل منها مثل ما أتنخَّلُ[4] فكعب، وجرول (الحُطَيئة) ينتخلان شعرهما، ويأخذانه بالثِّقاف والتَّنقيح، و يجمعان له كلَّ ما يمكن من وسائل التَّجويد، والتَّحبير ... وكلُّ ذلك يدل على أن الشعراء كانوا يمتحنون وسائلهم ويجربونها، وما يزالون يبحثون عن«الأدوات» التي تكفل لشعرهم التفوق والنَّجاح، حتى لنراهم يفاخرون بإجادتهم ومهارتهم[5].

المطلب الثَّاني: أثر البيئة في الأحكام النَّقديَّة عند العرب.

أدرك النقاد العرب سلطة البيئة في إبداع النُّصوص وتأويلها، فراحوا يُعوِّلون عليها في الكثير من أحكامهم النقدية. وقد لا نعدو الصواب؛ إذا قلنا إنَّ الأدب والنقد استمدَّا كثيرًا من مقولاتهم المعرفية والإبداعية والنقدية من وحي البيئة العربية التي عبَّرَا عنها. ونظرًا لأهمية المكان في تشكيل الإبداع الكمِّي والنَّوعي للأجناس الأدبية؛ أضافه النقد البيئي(الإيكولوجي) Eco–Criticism فئةً جديدة في دراسة الأدب إلى فئات العِرْق، والطَّبقة، والجِنْس.

هذا، وقد راعى النقاد في البيئة العربية الارتباط الوثيق بين أمن المكان واستقراره وخصوبته من جهة، والإبداع الشعري على مستوى الكَمِّ من جهة أخرى، وهو ما لفت إليه محمد بن سلَّام الجُمحي في قوله: «وبالطَّائف شعرٌ، وليس بالكثير، وإنَّما كان يكثر الشعر بالحروب التى تكون بين الأحياء، نحو: حرب الأَوْس والخَزْرَج، أو قوم يُغِيرُون ويُغَار عليهم، والذى قلَّل شعر قريش أنه لم

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ٤١٥.

(٢) الشعر والشعراء: ١ / ٨٧.

(٣) ينظر: العمدة ، ص : ١٣٣.

(٤) ديوان كعب بن زهير، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت١٤١٧ه– ١٩٩٧م، ص: ٧٣، ٧٤ .

(٥) ينظر: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص:٢٤.

يكن بينهم ثائرة، ولم يحاربوا، وذلك الذى قلَّل شعر عُمان وأهل الطَّائف»[1]؛ ولذلك اشْتُهر في قبيلة قيس بن ثعلبة – التي كانت كثيرة الحروب، تُغِير ويُغَار عليها– غَيْرُ شاعر من أمثال: المُرَقَّش الأكبر، والمُرَقَّش الأصغر، والمُتلَمِّس، وابن أخته طَرفة، والمُسيَّب ابن علس، وذلك بعكس أبناء عمومتهم من بني حنيفة «مع كثرة عددهم، وشدِّة بأسهم، وكثرة وقائعهم، وحسد العرب لهم على دارهم وتخومهم وسط أعدائهم، حتى كأنَّهم وحدهم يعدلون بكرًا كلَّها– ومع ذلك لم نرَ قبيلة قطّ أقلَّ شعرًا منهم»[2]؛ لأمنهم واستقرارهم، وما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز.

كما جعلوا المكان بما يخالطه من حضارة أو بداوة أحد معايير الحكم على الشعر، وقَبول الاحتجاج به، أو ترك الاحتجاج به – موافقين في ذلك علماء اللُّغة– فالكُمَيْتُ بن زَيْد ليس بحجَّة عندهم؛ لأنَّه مُوَلَّد – من أهل الكوفة الذين خالطتهم مظاهر الحضارة والترف– وكذلك الطِّرِمَاح بن حَكِيم، أمَّا «ذو الرُّمَّة (ف) حجَّة؛ لأنَّه بدوي»[3]، لا يعرف لَحْنَ كلام الحضريين. والعربُ لا تُقبِلُ على الشِّعر، ولا تُكْثِرُ من روايته إنْ خالف طِباعَها، ولم يُحَاكِ بيئتها وَألفاظها؛ ولذلك لم تَرْوِ العرب شعر عَدِي بن زيد؛ لسُكْنَاه الحِيرة ومراكز الأرياف حتَّى لَانَ لسانُه، فجاءت ألفاظه حِيريَّة، غير نَجديَّة، الأمر الذي قعد به عن مرتبة الفحول الذين ربطهم محمد بن سلَّام بالمكان الذي نشأوا فيه، حينما قسَّم طبقات الجاهليين إلى شعراء القُرى، وشعراء البَدو[4].

هذا، وقد لاحظ النقاد ارتباط الأوصاف، والتَّشبيهات، والحِكَم، وصِحة الطبع وكثرة الماء، والرَّونَق ... إلخ في الشعر العربي بجغرافية شبه الجزيرة العربية، فقد أودعتِ العرب أشعارها من «الأوصَاف والتَّشبيهات والحِكَم ما أحاطت به مَعرفتها، وأدركه عِيانُها ، ومرَّت به تجاربها، وهم أهلُ وَبَرٍ ، صُحُونهم البَوَادي ، وسُقوفهم السَّماءُ، فليست تَعدُو أَوصافُهم ما رأَوهُ منهما وفيهما...»[5].

إلا أنهم انسلخوا من جميع تلك المعاني حين نزلوا خراسان، وفَشَتْ فيهم مظاهر الحضارة والتَّرف، «فراح الناس يختارون من الكلام أَلينَه وأَسْهلَه ...، وتجاوزوا الحدَّ في طلب التَّسهيل حتَّى تسمَّحوا ببعض اللَّحن، فخالطتهم الرَّكاكة والعُجْمَة ...، فانتقلت العادة، وتغيَّرَ الرَّسم ...، فصارت إذا قِيسَتْ بذلك الكلام الأول يتبيَّن فيها اللِّين، فيُظَن ضعفًا ... ، فإنْ رَامَ أحدُهم الإغراب والاقتداءَ بمَن مضى من القدماء لم يتمكن من بعض ما يرومه إلا بأشدِّ تكلُّفٍ، وأتمِّ تصنُّع»[6].

---

(١) طبقات فحول الشعراء: ١/ ٢٥٩.

(٢) الحيوان: الجاحظ، تحقيق: عبد السَّلام هارون، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٥هـ–١٩٦٦م، ٤/ ٣٨٠.

(٣) فحولة الشعراء، ص: ٢٠. – الموشَّح، ص: ٢٠٤.

(٤) ينظر: طبقات فحول الشعراء: ١/ ١٤٠. والموشَّح، ص: ٩٠.

(٥) عيار الشعر، ص: ١٥، ١٦.

(٦) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ١٨، ١٩.

إذًا، لم ينفك يتأثر الشعر عندهم — قوة وضعفًا- بالمكان الذي نشأ فيه الشاعر بكل ظواهره البيئية وخصوصياته الحضارية.

ومن ثم يمكن القول بأنَّ مبدأ تأثير البيئة في الإبداع صحيح[1] لا ريب، فالمكان يشكِّل جزءًا غير قليلٍ من فكر وثقافة المبدع، فهو ينحو بفكره متأثرًا — في كثير من جوانبه- بما تضمه البيئة من نُدْرَةٍ ووَفْرَة، وقَسَاوة ولِين، ومَنْع ومَنْح ... إلخ، ليظلَّ حاضرًا – أبدًا- في مخيلته، متجسِّدًا في لغته، وفِكْره، وآماله، وآلامه. وهو ما عرض له النقاد العرب في الموازنة بين الشعراء، وفي حديثهم عن الخصومة بين القدماء والمحدثين، عندما أرجعوا الاختلاف بين جَزَالة أدب البدو الأعرَاب، ورِقة أدب أهل الحضر إلى أثر النشأة المتلبِّسة بخصوصيات المكان.

فرأوا أنَّ طريق أهل الباديةِ من الشعراء «ذِكر الرَّحيل والانتقال، وتوقُّع البَين، والإشفاق منه، وصفة الطُّلول، والتَّشوق بحنين الإبل، ولَمْع البروق، ومرُّ النَّسيم، وذِكر المياه التي يلتقون عليها، والرِّياض التي يحلّون بها من خُزَامَى، وأُقحُوان، وبَهَار، وحَنوَة، وظَيَّان، وعَرَار، وما أشبهها من زهر البرِّيَّةِ الذي تعرفه العرب، وتُنبتُه الصَّحاري والجبال، وما يلوح لهم من النيران في الناحية التي بها أحبابهم»[2]؛ ولأنَّهم كانوا قديمًا أصحاب خيام ينتقلون من موضع إلى آخر؛ فلذلك أول ما تبدأ أشعارُهم بذكر الدِّيار ...، وكانتْ دوابهم الإبل لكثرتها، ولصبرها على التَّعب، وقلَّة الماء والعَلف؛ فخصُّوها بالذِّكر من دون غيرها.

أمَّا أهل الحاضرة منهم "فيأتي أكثرُ تغزُّلُهم في ذِكر الصُّدود، والهجران، والواشين، والرُّقباء، ومَنْعَة الحُرَّاس والأبواب، وفي ذِكر الشَّراب والنَّدَامَى، والورد والنِّسرين، والنِيلُوفر، وما شاكل ذلك من النَّواوير البلدية، والرَّياحين البستانية، وفيتشبيه التفاح والتَّحية به ...، وممَّا هم به منفردون[3].

وقد جاءت لغة كلِّ فريق منهم مشاكلةً للطبع الذي طَبَعته البيئة به، فأهل الحاضرة يألفون السَّهل من الكلام، ويستعملون الألفاظ الرقيقة، ولا يستعملون الغريب إلا في النادر، بينما يألف أهل البادية اللَّفظ الجَزْل، ويميلون إلى استعمال الغريب؛ مشاكلةً لطباعهم. وقد جاوز أثر البيئة ذلك كلَّه إلى التأثير في بناء القصيدة العربية، وهو ما لفت إليه ابن رشيق القيرواني (ت:٤٦٣ه) في قوله كانت العادة عندهم: «أن يذكر الشاعر ما قطع من المفاوز، وما أنضى من الرِّكاب، وما تجشَّم من هول اللَّيل وسهره، وطول النَّهار وهجيره، وقلة الماء وغؤوره، ثم يخرج إلى مدح المقصود؛ ليوجب عليه حق القصد، وذمام القاصد، ويستحق منه المكافأة»[4]. فصار هذا البناء – الذي يرتكز على الوصف المتراتب لمظاهر البيئة العربية – تقليدًا شعريًّا في القصيدة لا يجوز الخروج عليه، حتَّى

(١) ينظر: النقد الأدبي الحديث، ص: ١٦٧.

(٢) العمدة: ١/ ٢٢٥.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٢٥، ٢٢٦.

(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٢٦.

جعله ابن قتيبة (ت:٢٧٦هـ) معيارًا نقديًّا للحكم على إجادة الشاعر أو إخفاقه، ومذهبًا لا يصح الخروج عليه، «فالشاعر المُجيد مَن سَلَك هذه الأساليب، وعدَّل بين هذه الأقسام ...، وليس لمتأخِّر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدِّمين فى هذه الأقسام، فيقف على منزل عامر، أو يبكي عند مشيَّد البنيان؛ لأنّ المتقدِّمين وقفوا على المنزل الدَّاثر، والرَّسم العافي. أو يرحلَ على حمار أو بغل ويصفهما؛ لأنَّ المتقدِّمين رحلوا على النَّاقة والبعير. أو يَرِدَ على المياه العذاب الجوارى؛ لأنَّ المتقدِّمين وردوا على الأواجن الطَّوامى، أو يقطعَ إلى الممدوح منابت النَّرجس، والآس والورد؛ لأنَّ المتقدِّمين جروا على قطع منابت الشَّيحِ، والحنوة، والعرارة»[١].

وهكذا أَوْلَى النقاد العرب كلَّ ما هو بيئيّ عنايتهم، فجعلوه على ذُكْرٍ منهم، وهم يضعون مقاييسهم النقدية، وهو ما وقفنا عليه في أقوال الأصمعي، والجاحظ، وابن سَلَّام الجمحي، وابن قتيبة، وابن رشيق، وصاحب الوساطة، آنفة الذِّكر. وما يمكن أن نقف عليه أيضًا في ممارساتهم النقدية التي تُظْهِر تمجيد البَدوي للقوة والبطولة في شعره ...، وتشبيهه بكلِّ ما هو جميل في البَرِّيَّة من نبات وحيوان، بل وفي مصطلحاتهم النقدية نفسها التي استمدوها من بيئتهم الصحراوية من تضاريسها، وحيوانها، وحِرَفها ... إلخ. حتى أتت لغة المصطلح النقدي لديهم متجاوزة الحصر في قوائم إلى التَّنظيم الدلالي المبدع الذي يفرضه التَّوجه والمغزى غير المنعزل عن المكان بكلِّ خصوصياته.

والحقيقة أنَّ الدَّور التَّاريخي الذي لعبته البيئة في السيكولوجيا البشرية Human psychology، – الذي يُعوَّل عليه كثيرًا في تفسير بعض سلوكيات البشر وطِباعهم، بل وفي ثقافاتهم وآدابهم– لم يغب عن النقاد العرب الذين ذهبوا إلى أنَّ «سلامة اللَّفظ تتبعُ سلامة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخِلْقة. وأنت واجدٌ ذلك ظاهرًا في أهل عصرك وأبناء زمانك – لا محالة– فترى الجَافي الجِلْف منهم كزّ الألفاظ، معقَّد الكلام، وَعْرَ الخطاب؛ حتَّى إنك رُّبما وجدتَ ألفاظه في صوته ونغمته، وفي جرْسه ولهجته. ومن شأن البداوة أن تُحْدِث بعض ذلك؛ ولأجله قال النَّبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ بَدَا جَفَا»[٢]، «فإنَّما تُستفاد الرِّقّة بالحاضرة»[٣]؛ ولذلك تجد شعر عَدِيٍّ — وهو جاهلي– أسلسَ من شعر الفرزدقِ، ورَجَز رؤبة، وهما آهلان؛ لملازمة عَدِيٍّ الحاضرة، وإيطانه الرِّيف، وبُعده عن جلافة البَدْو وجفاء الأعراب»[٤]، فالطبائع تجذب إليها من التَّراكيب والألفاظ ما يلائمها رقةً وجفاءً، ومن ثمَّ كان لكل شاعر بصمته الأسلوبية التي تُوافق طبعه وتكوينه، كالذي نجده عند المتنبي، والبحتري، وجرير، وغيرهم.

---

(١) الشعر والشعراء :١/ ٧٦،٧٧ .

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، دمشق ١٤٢١ه – ٢٠٠١ م، ١٤/ ٤٣٠.

(٣) البصائر والذخائر: أبو حيان التوحيدي، تحقيق: د. وداد القاضي، ط١، دار صادر، بيروت ١٤٠٨ ه – ١٩٨٨ م، ٧/ ٢٣٥.

(٤) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص: ١٨

وإذا كان هذا رأي النقاد في ارتباط أحكامهم النقدية ببيئة العمل الأدبي؛ فإن الشعراء أنفسهم قد أدركوا أثرَها في تجويد شعرهم، إذ نصح أبو العتاهية ابنه محمدًا بأن يترك العراق إلى الشام؛ لِيَرِقَّ طبعُه وتصفو قريحته؛ ولأنَّ نَفَسَه الشِّعري يَنْزَع إلى نَفَس شعراء الشَّام. قال محمد بن أبي العتاهية: «أنشدتُ أبي -أبا العتاهية- شعرًا من شعري، فقال لي: اخْرُج إلى الشَّام. قلتُ: لمَ؟، قال: لأنَّك لسْتَ من شعراء العراق!، أنت ثقيلُ الظِّل، مُظْلِمُ الهواء، جامدُ النَّسيم!»[1]، ولِمَ لَا وشبه الشيء منجذبٌ إليه؟.

خاتمة البحث

وبعد، فتبقى الإجابة على الأسئلة التي طرحها البحث في مقدمته، وهي:

هل تأثَّرَ النقد الأدبي- في عصوره الأولى- بالبيئة العربية؟ وإنْ حدث ذلك، فما مظاهر هذا التأثُّر؟، وهل يمكن أن يجعل هذا التأثُّر النقد الأدبي العربي مُتنزِّلًا ضمن مقام زمني وبيئي، بحيث يمكن القول إنَّه نقدٌ مؤقَّت بظروف البيئة الزَّمانيَّة والمكانيَّة وسياقاتها؟ أم أنه يتصف بثبات المصطلح والمقياس، فتنتفي عنه صفة التاريخية والتوقيت؟.

انتهى البحث إلى أنَّ كثيرًا من المصطلحات والمقاييس والأحكام النقدية التي وردت في المؤلَّفات والممارسات النقدية لدى النقاد العرب القدماء - تقف بنا على حقيقة مهمة؛ وهي أنَّ النقد الأدبي -آنذاك- تأثَّر بالبيئة التي نشأ فيها، بمظاهر سطحها، وحيوانها، ونباتها، ومياهها، وأوجه عمرانها البشري، وهو ما يعني أنَّ كثيرًا من مصطلحاته ومقاييسه وأحكامه قد شاخَ مع الزَّمن وتقادم العهد بها، فلم تخلف لنا من نسلها عَقِبًا في الآخرين؛ فهي مؤقَّته بمكانها وزمانها المتغيرَيْن، فضلًا عن ارتباطها بذوق العصر وثقافته المتغيرَيْن كذلك، وتأثُّرها بالنظرة الوَصْفِيَّة التي غلبت على النقد العربي آنذاك؛ ودليل ذلك أنَّ ما أورده ثعلب (ت: ٢٩١هـ) من مصطلحات في «قواعد الشعر» أمثال: (الأبيات الغُرُّ، الأبيات المُحَجَّلَة، الأبيات الموضَّحَة، الأبيات المُرجَّلَة) فلم أقف على ذكر لها عند النقاد من بعده، وكأنَّه أبو عذرتها وابن بَجْدَتها. وكذلك مصطلحات أمثال: (الفحل، والخنذيذ، والمُصلِّي، والسُّكِّيت، والمُقَلَّد ... إلخ) إذ لا يتجاوز عمرها في الممارسات النقدية لديهم القرن الرابع الهجري، فلا تكاد ترى لها أثرًا بعد كتاب «الموشَّح» للمَرْزَباني (ت: ٣٨٤هـ).

وهو ما يعني أنَّ كثيرًا من هذه المصطلحات والأحكام النقدية متنزِّلة ضمن مقام المكان والزَّمان، ومن ثمَّ كان من الطبيعي أن تكون عرضة للتغيير وعدم الثبات؛ استجابة لما يفرضه مقام الزَّمان والمكان من تغيُّرات ثقافية وحضارية وبيئية ... إلخ، وإنْ ظلَّتْ بعض هذه المصطلحات المرتبطة بتقييم اللَّفظ والمعنى محتفظة بحياتها في بعض الممارسات النقدية حتى الآن أمثال: (السهولة، أو الجزالة، أو العذوبة، أو البرودة ... إلخ).

---

(١) الموشح، ص: ٤١٦.

نتائج البحث:

١- مارست البيئة العربية سلطتها، بشكل واضح، ليس فقط على الطريقة التي يجري بها إبداع النُّصوص وتأويلها، بل وعلى الطريقة التي تُنقد بها النصوص كذلك.

٢- جعل النقاد العرب المكان بما يخالطه من حضارة أو بداوة أحد معايير الحكم على الشعر، وقَبول الاحتجاج به، أو ترك الاحتجاج به.

٣- بدا إيمان النقاد العرب بأثر المكان في الإبداع واضحًا في تقسيمهم الشعراء الجاهليين إلى شعراء القُرى، وشعراء البدو، وقصرهم الطبقات على شعراء البدو وحدهم، كما فعل محمد بن سلَّام الجُمحي؛ لقناعتهم أنَّ الموهبة وحدها لا تُشكِّل وجه الإبداع وملامحه، وإنما تتعاون معها البيئة في ذلك باعتبارها بناءً ثقافيًا وواقعًا راسخًا.

٤- اتسمت كثير من مقاييس وأحكام النقد الأدبي عند العرب في أوَّلياته بالوَصْفِيَّة، كما تأثَّرت بذوق العصر وثقافته.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- أساس البلاغة: جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٢- البديع في نقد الشعر: أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن منقذ، تحقيق: د. أحمد أحمد بدوي، د. حامد عبد المجيد، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.

٣- البصائر والذخائر: أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس، تحقيق: د. وداد القاضي، ط١، دار صادر، بيروت- لبنان ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٤- البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٥، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م .

٥- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د. إحسان عباس، ط٤، دار الثقافة، بيروت— لبنان١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

٦- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: عبد العزيز عتيق، ط٤، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٧- التمثيل والمحاضرة : عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، الدار العربية للكتاب، القاهرة ١٩٨٣ م.

٨- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق: محمد عوض، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان ٢٠٠١م.
٩- جمهرة أشعار العرب: أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، تحقيق: علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨١م.
١٠- الحيوان: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.
١١- ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المراقشة وأشعارهم،: تأليف: حسن السندوني، ط٣، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.
١٢- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، ط٤، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
١٣- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط٣، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ.
١٤- ديوان الحطيئة برواية شرح ابن السكيت، تحقيق: د. نعمان مد أمين طه، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
١٥- ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه: حمدُو طمّاس، ط٢، دار المعرفة، بيروت- لبنان ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
١٦- ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتنى به وشرحه: حمدُو طمّاس، ط٢، دار المعرفة، بيروت- لبنان ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
١٧- ديوان صريع الغواني، مسلم بن الوليد، تحقيق: د. سامي الدهان، ط٣، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
١٨- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه: مصطفى السقا، وأخران، دار المعرفة، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.
١٩- ديوان عدي بن الرقاع، تحقيق: د. نوري حمود القيسي، د. حاتم صالح الضامن، طبعة المجمع العلمي العراقي، العراق ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٢٠- ديوان عنترة بشرح الخطيب التبريزي، قدَّم له ووضع فهارسه: مجيد طراد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢١- ديوان كعب بن زهير، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٢٢- ديوان النابغة، مطبعة الهلال بالفجالة، القاهرة ١٩١١م.
٢٣- ابن سلَّام وطبقات الشعراء: منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٧م.

٢٤- الشعر والشعراء: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣ ه.
٢٥- الصناعتين: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: مفيد قميحة، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩ه-١٩٨٩م.
٢٦- طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلَّام بن عبيد الله الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة ١٩٧٤م.
٢٧- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيي بن حمزة العلوي،
تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، المطبعة العصرية، صيدا، بيروت ١٤٢٣ه- ٢٠٠٢م.
٢٨- العقد الفريد: ابن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: د. عبد المجيد الترحيني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٤ه-١٩٨٣م.
٢٩- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: أبو على الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥، دار الجيل، بيروت١٤٠١ ه - ١٩٨١ م.
٣٠- عيار الشعر: محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة وللنشر، الرياض- السعودية١٤٠٥ه-١٩٨٥م.
٣١- فحولة الشعراء: الأصمعي أبو سعيد عبد الملك، تحقيق: المستشرق: ش. تورّي، قدم لها: د. صلاح الدين المنجد، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت- لبنان١٤٠٠ ه - ١٩٨٠م.
٣٢- فن الشعر: إحسان عباس، ط٥، دار الشروق، عمان ١٩٩٢م.
٣٣- الفن ومذاهبه في الشعر العربي: شوقي ضيف، ط١٢، دار المعارف
بمصر، بدون تاريخ.
٣٤- في تاريخ الأدب الجاهلي: علي الجندي، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة ١٤١٢ه- ١٩٩١م.
٣٥- قاموس اللِّسانيات مع مقدمة في علم المصطلح : د. عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، القاهرة، بدون تاريخ.
٣٦- قواعد الجغرافيا العامَّة الطبيعية والبشرية: د. جودة حسنين جودة، د. فتحي محمد أبو عيانة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية١٤٠٩ه-١٩٨٩م.
٣٧- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط١، ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ٢٤٢ه-٢٠٠٣م.
٣٨- الكشف عن مساوي شعر المتنبي: إسماعيل بن عبَّاد بن العباس، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط١، مكتبة النهضة، بغداد١٣٨٥ ه - ١٩٦٥م.
٣٩- لسان العرب: محمد بن مكرم بن على بن منظور، اعتنى بتصحيحه: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣، بيروت- لبنان ١٤١٩ه-١٩٩٩م.

٤٠- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير، نصر الله ابن محمد، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، بدون تاريخ.
٤١- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان ابن جني، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
٤٢- المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سِيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.
٤٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١ مؤسسة الرسالة، دمشق ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٤٤- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: الشاهد البوشيخي، دار القلم، الكويت ١٤١٣هـ.
٤٥- المصطلح النقدي في القرن الثالث الهجري بين النظرية والتطبيق: د. محمد علي الشريدة، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية الثلاثون ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
٤٦- معجم مصطلحات النقد العربي القديم: د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت- لبنان ٢٠٠١م.
٤٧- معجم مقاييس اللّغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت- لبنان ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.
٤٨- المنصف للسارق والمسروق منه: الحسن بن علي الضبي بن وكيع التنيسي، تحقيق: عمر خليفة بن ادريس، ط١، جامعة قار يونس، بنغازي ١٩٩٤م.
٤٩- منهاج البلغاء وسراج الأدباء: أبو الحسن حازم القرجاني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخواجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.
٥٠- الموازنة بين أبي تمام والبحتري: أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط٤، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
٥١- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء: محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٥٢- النقد الأدبي الحديث : محمد غنيمي هلال، ط٦، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٥م.
٥٣- نقد الشعر: أبو الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.
٥٤- الوساطة بين المتنبي وخصومه: للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٦م.

المراجع الأجنبية:

Joralemon, David (2010). Exploring Medical Anthropology. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. p. 165. ISBN 978-0-205-69351-1.

الدراسات اللغوية الحديثة في الأردن

The Features of Modern Linguistic Studies

دكتور

عاطف فضل

أستاذ علم اللغة المشارك
في كلية الآداب
جامعة إربد/الأردن

دكتورة

إلهام إسليم القرالة

أستاذ مساعد
جامعة البلقاء التطبيقية
الأردن

الملخص العربي

كان النشاط العلمي لدراسة اللغة العربية على يد علماء العربية منذ أبي الأسود الدؤلي، وعبد الله بن أبي إسحق، وعيسى بن عمر وغيرهم، الذين لم يصل إلينا من طبيعة محاولاتهم ومنهجهم في معالجة قضايا اللغة إلا أقل القليل.

أما الإبداع اللغوي والمناقشة الواعية الجادة لقضايا اللغة، فقد برزت منهجا واضحا على يد الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه، وهو منهج سار عليه كل من شاء أن يدرس اللغة قديما وحديثا وإلى يومنا هذا.

هذه المحاولات كانت الركيزة الأولى والرئيسة، وحجر الأساس لقيام البناء اللغوي الشامخ والمتين، وسجلا صادقا لواقع التفكير اللغوي آنذاك، وميدانا للتطبيق عند اللغويين المعاصرين.

واليوم أضحت اللغة – بشكل عام، والعربية بشكل خاص – ميدانا خصبا للبحث والدراسة، إلا أن لغتنا العربية ما زالت بحاجة ماسة لمزيد من الأبحاث العميقة؛ للنهوض بها، كي تساير كل تطور على مسرح الحياة الفكرية والحضارية، ولا سيما بعد ظهور علم اللغة الحديث ، المولود الجديد بين العلوم الإنسانية عند الغربيين؛ وذلك لما أتيح للباحثين من ظروف ومناهج وإمكانات جعلتهم يقطعون أشواطا بعيدة في تلك الميادين.

ولم يكن العرب بمنأى من هذه المناهج وتلك المدارس، فقد قام نفر من أبناء العربية بالتوجه نحو الغرب؛ ليدرسوا علم اللغة الحديث على أعلامه في جامعات الغرب . وقد بدأت طلائع الدارسين تتوافد إلى أوطانها تنشر المؤلفات معرّفة بمناهج علم اللغة الحديث وقضاياه، مساهمة بذلك في فتح باب جديد في مجال الدرس اللغوي الحديث وتطبيقها على العربية.

يتناول البحث بالتعريف بالدراسات اللغوية الحديثة في الأردن منذ عام ١٩٧٦ ، وهو تاريخ إنشاء مجمع اللغة العربية الأردني إلى عام ٢٠١٤ ، معرفا بأشهر الأعلام الذين لهم بصمات واضحة في مجال الدرس اللغوي الحديث.

كلمات مفتاحية : لغة، دراسات حديثة، مناهج لغوية، علم لغة حديث، توليدية ، تحويلية.

Abstract

The scholarly activity in the field of Arabic language among the Arab scholars started with Abu Al Aswad Al D'ouali, Abdullah bin Isaaq and Essa bin Omar and others but what we received of their works is scanty. The real creative studies of the language and the serious and direct studies of the linguistic issues have followed a clear-cut approach at the hands of

Khalil bin Ahmed and his disciple Sibawayh.It is an approach that will be followed by anyone intending to study the language, ancient and modern, up to the present. Such attempts were the first foundation and the corner-stone for constructing the solid and colossal linguistic construction and an authentic document of the linguistic thinking prevalent then. Also it serves as a filed for application among the contemporary linguists.

Nowadays, the language in general and Arabic language in particular, has become a fertile domain for study and investigation. However, our Arabic language is still in dire need for in-depth studies in order to upgrade the Arabic language so that it can keep track of all that goes on in the intellectual and cultural life, in particular after the emergence of modern linguistics. It is the newcomer among the human sciences of the Westerners. This is because the researchers have enjoyed certain privileges, methods and potentialities which empowered them to reach dazzling stages in their field. The Arabs were not away from such evolutions and schools. Thus many Arabs went to the West in order to study modern linguistics at the hands of its practitioners. The first graduates began to return home and publish their own books which proliferated the approaches of modern linguistics and its issues. All this contributed to opening a new vista in the field of modern linguistic study and its impact on the Arabic language.

The present research tackles the process of surveying the modern linguistic studies in Jordan from 1976 which is the date of the foundation of the Jordanian Academy for Arabic language down to 2014.It sheds light on the prominent figures who have left their imprint on the modern linguistic study.

Key words: language, modern studies, modern linguistics, generative, transformational

مقدمة:

جهود العرب القدماء في الدّراسات اللغويّة

أدّت الدّراسات القرآنيّة والعربيّة إلى تطوّر كبير في الدّراسات اللغويّة والأدبيّة والنحويّة:

- فقد كان الحافز الديني هو دافع علماء المسلمين للحفاظ على لغة الضاد، التي هي وعاء العربية ومقدسات الإسلام، فكان النهوض المبكر من أبي الأسود الدؤلي لوضع الضوابط النحوية، بدافع منه أو إشارة من الإمام علي – رضي الله عنه – .
- ثمّ اتّسع نطاق البحث النحويّ عند العرب، واشتدّ التّنافس بين مدرستي البصرة والكوفة، فنشأت المدرسة البغدادية التي تؤازر السماع، وتأخذ بوجهة القياس، وكان من أبرز علمائها: الفارسيّ وابن جنّي. واستقرت قواعد النحو والصرف في ذاك العهد، ولم تضف مدرستا الأندلسيين والمصريين إلى تلك الدراسات، بعدئذٍ، سوى التفضيل والاختيار والتفصيل أو الإجمال والاختصار.
- وأقدم مدرسة لغويّة هي ما حكى عنها السيوطي في الإتقان مدرسة (ابن عباس ٦٨هـ) – رضي الله عنه – في سؤالات نافع بن الأزرق، وتفسير القرآن الكريم[(١)]. كما يُعزى إليـه كتاب (غريب القرآن).
- ولن ينسى التاريخ أثر عبقريّة الخليل بن أحمد (١٠٠–١٧٥هـ) في كتبه: (معجم العين، والإيقاع والنغم، والنقط والشكل، والعروض، والشواهد، والجمل ومعاني الحروف). وتبعـه على الدرب تلاميذه الرواد: صاحب الكتاب (سيبويه ١٨٠ هـ)، والسدوسي (١٩٨هـ) والأصمعي (٢١٦هـ).
- وعاصر هؤلاء الأعلام أو جاء قبلهم من ألّف مبدعا أو أضاف جديدا أو أوضح فكرة في الدراسات اللغويّة، منهم على سبيل المثال: أبو عمرو بن العلاء (١٤٥هـ)، والمفضّل الضبي (١٧٠هـ)، ويونس بن حبيب (١٨٢هـ)، وأبو زيد الأنصاريّ (٢١٥هـ) وأبو عبيد القاسم بن سلاّم الهرويّ (٢٢٣هـ)، وابن الأعرابيّ (٢٣١هـ)، وابن السّكيت (٢٤٣هـ) وغيرهم.
- وشُغل العرب بإعجاز القرآن وتحدّيه، وبلاغته وروعته، فدرسوا ذلك وانتظم لهم ما يُعرف (بعلوم البلاغة) التي دُرست أول أمرها في داخل الرائع من النّصوص على يدي ابن المعتز، وأبي هلال العسكري، وعبد القاهر الجرجاني، ثم خلطت بالمنطق والفلسفة كما صنع السكاكي في كتابه (مفتاح العلوم)، والخطيب القزويني في (تلخيص المفتاح).
- وكان قصد العرب هو المحافظة على ضبط القرآن الكريم وقراءاته وتجويده، فعرفوا الوجوه التي نطقت بها العرب، وطريقة أداء القرآن، بالتلقي والمشافهة. ودرست اللهجات العربية في ظل القراءات القرآنية، ولو دونها العلماء عند ذلك وعند جمع اللغة، لأسدَوْا إلى لغتهم الجميل الوافر.

---

(١) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ج١، ص١٢١.

فبداية الدّرس اللغويّ وإنْ كانت نحويّة لغويّة، إلا أنّ لغويي ذلك العهد كانوا من القراء وعلماء القراءات والتجويد الذين بهروا علماء الغرب.

وهذا اللون من البحث هو ما عُرف أخيرا عند علماء الغرب بالأصوات الذي يضم (الفونتكس Phonetics). و (الفونولوجي Phonology).

يقول الدكتور عبد الصبور شاهين: «إن هذا الجيل على الرغم من أنه كان حافلا بالكثير من الموالي غير العرب، قد حمل أمانة القرآن والعربية حملاً عربياً خالصاً؛ إذ إنّ العربيّة كانت تيارا استوعب كلّ الموجات الداخلة في المجتمع»[1].

ويُروى عن ابن عباس – رضي الله عنه – قوله: «الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله، رجعنا إلى الشعر، فالتمسنا معرفة ذلك منه»[2].ويقول:

«إذ تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي»[3]. وكانت لذلك انطلاقة علماء العرب في جمع الشعر وتدوينه، والتنقيب عن معاني غريبه، هادفة فهم كتاب الله. فقد رُوي أنّ عمر ـ رضي الله عنه ـ استفسر عن معنى» تخوّف « في قوله تعالى: ﴿ أو يأخذهم على تخوف ﴾ «سورة النحل آية ٤٧» وهو على المنبر، فقال له أعرابي: تلك لغتنا يا عمر، ومعناها « تنقّص « وروى بيت ذي الرمة: تخوف الرجل منها تامكا قردا. ولذا عظمت الدراسات الأدبية، واللغوية، والعناية بتاريخ الأدب ونقده، ودُرست التراجم، والمؤثرات في الأدب والعروض والقوافي...

ولخوف العرب على لغتهم، انطلق العلماء إلى البوادي لجمع اللغة من أصحابها الخلّص الموثوق بعربيتهم، وألّفوا في ذلك رسائل خاصّة في الألفاظ أو المعاني مثل: كتاب اللغات في القرآن لابن عباس، ولغات القبائل ليونس بن حبيب (١٧٢هـ)، وكتاب الحشرات لأبي خيرة الأعرابي، أستاذ الخليل بن أحمد، وغريب الحديث، لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ)، وكتاب الأنواء لأبي حنيفة، وأسماء الوحوش والغابات للأصمعي، والزاهر في غرائب ألفاظ الإمام الشافعي لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (٢٨٢-٣٧٠هـ)، وكتاب النحل والعسل لأبي عمرو الشيباني (٢٠٦هـ).

فكانت هذه الرسائل وغيرها مما بقي منها خير حافظ للغة العرب من الضياع، وأساس المدارس المعجمية العربية المختلفة.

أما عناية العرب بالمباحث اللغوية في تخصصها واختصاصها، فيمكن التّأريخ لها في منتصف القرن الرابع الهجري، على يدي أبي علي الفارسيّ، وابن جنّي، وابن فارس، والثعالبي.

---

(١) شاهين، عبد الصبور، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧، ص٢٧.

(٢) السيوطي، الإتقان، ج١، ص١٢١.

(٣) المصدر السابق.

فمن مباحث اللغة ما عرفته العرب كالاشتقاق للأصمعي (٢١٦هـ)، ومباحث التعريف والاشتراك والترادف لابن سيده الأندلسي (٣٩٧-٤٥٨هـ) في المخصص.

ويعد كتابا ابن جنّي: الخصائص، وسرّ صناعة الإعراب من أحفل الكتب بمباحث علم اللغة التي يصح أن تفاخر بها العرب؛ ففي سرّ صناعة الإعراب: أحكام حروف المعجم، ومخارجها وصفاتها، وتصريفها واشتقاقها، ونظمها مع غيرها . . . وفي (الخصائص) منهج جديد لدراسة النحو والصرف، وتناوب الحروف عن بعضها، والاطّراد والشذوذ، ونشأة اللغة، وخصائصها .

وجاء كتاب (المزهر في علوم اللغة) للسيوطي (٨٤٩-٩١١هـ) حافلا بمباحث الأقدمين فحفظها من الضياع، كما أنّ له مباحث جديدة، كالاقتراح في أصول النحو، وحسن المحاضرة، والأشباه والنظائر.

مستويات الدراسة اللغوية عند العرب

عُني العرب القدماء بالدراسة اللغوية وفق مستوياتها الآتية:

أولاً: المستوى الصوتي:

اهتم العرب القدماء في دراساتهم اللغويّة بالدّرس الصوتي، ولهم محاولات جادّة في هذا المضمار، فقد صنّف القدماء الأصوات إلى صامتة وصائتة، وحدّدوا دلالة كلّ نوع من هذين النوعين، وقسّموا الأصوات إلى: مهموسة ومجهورة وفقاً لتقارب الوترين الصوتيين أو تباعدهما.

هذا ولم يكد ينتهي القرن الثاني الهجري حتى انبرى نفرٌ من علماء العربية يصف أصوات العربية[1] وصفاً دقيقاً، معتمداً في هذا على لسانه الفصيح، وحساسية أذنه المرهفة، ودرايته باللغة وأصواتها.

ويرجع للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) الفضل في وضع الأسس الأولى للدراسات الصوتية العربية.

وقد جاء بعد الخليل كثير من علماء العربية ممّن درسوا الأصوات اللغوية، ويأتي في مقدّمة هؤلاء تلميذ الخليل سيبويه (ت ١٨٠هـ) الذي قدّم تصنيفاً للأصوات العربية شهد له كثير من

---

(١) انظر في الحديث عن الدرس الصوتي عند العرب: أنيس إبراهيم، الأصوات اللغوية، المطبعة الفنية الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤، ١٩٧١.

- السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٢.
- عمر، أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٢.
- عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي، الرياض، ط١، ١٩٨٢.
- أيوب، عبد الرحمن، أصوات اللغة، مطبعة الكيلاني، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨.
- بشر، كمال، علم اللغة العام، الأصوات، دار المعارف، مصر، ط٥، ١٩٧٩.

الباحثين بأنّه يتّسم بالدّقة والشّمول. وتكاد أيضاً دراسات سيبويه الصوتية تتفق في أكثر جوانبها مع الدراسات الصوتية الحديثة المعتمدة على الأجهزة العلمية الدقيقة، والإفادة من نظريات علوم التشريح والطبيعة.

ولابن جنّي أثرٌ كبير في الدراسات الصوتية، فقد أفرد كتاباً مستقلاً يحمل عنوان «سرّ صناعة الإعراب» واتّسمت ملامح الدّرس الصّوتيّ عند ابن جنّي بإضافات جديدة في الدّرس الصّوتي العربيّ[1].

فأبحاث ابن جنّي الصوتية الكثيرة تقدّم أصولاً لعلم الأصوات العام على الطريقة العربية. ففي الكتاب مباحث فونيتيكية صرفة، وذلك في بحثه في مخارج الأصوات وصفاتها، ومباحث فونولوجية من حيث اختصاص أصوات العربية. ثمّ استخدامه مصطلح (علم) في قوله: علم الأصوات والنغم، وعلم الأصوات والحروف.

ومن الدّراسات الصوتية المميزة رسالة ابن سينا الموسومة بـ «أسباب حدوث الحروف» فقد عالج ابن سينا في رسالته طرفاً من الدراسة الصوتية علاجاً يختلف عن علاج سيبويه وأمثاله وعلماء العربية، فقد جاء حديث ابن سينا حديث العالم بأسرار الطبيعة، وحديث الطبيب المشرّح ؛ إذ أشار إلى كنه الصوت وأسبابه.

ومجمل القول: إنّ العرب القدماء كان لهم في درسهم اللغويّ مباحث صوتية أثارت دهشة المحدثين من الغربيين والعرب. فقد كانت للعرب نظرات فاحصة، وآراء ثاقبة تتفق في أكثر جوانبها مع منجزات الدرس الصوتي الحديث.

فعلم الأصوات إذاً هو العلم الذي يبحث في أصوات اللغة، للوقوف على الحقائق والقوانين العامة المتعلقة بالأصوات الكلامية وإنتاجها.

أما علم الأصوات الحديث فهو فرع من علم اللغة ومهمته دراسة الكلام، والكلام هو الوسيلة اللغويّة الوحيدة المستخدمة للاتصال بين أفراد الجنس البشري. ولا يتحقق الكلام إلا بوجود مرسل (متكلم) ومتلق (سامع) ورسالة، وهو ما يريد المتكلم أن يوصله إلى السامع، وأخيراً الوسط (أثيري هوائي).

ثانياً: المستوى الصّرفي

علم الصرف – في المفهوم التقليدي – هو العلم الذي يتناول دراسة أبنية الكلمة وما يكون لحروفها من أصالة، أو زيادة، أو صحة أو إعلال، أو إبدال، أو حذف، أو قلب، أو إدغام، أو إمالة، وما يعرض لآخرها مما ليس بإعراب ولا بناء كالوقف والتقاء الساكنين.

(١) انظر: عمر، أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب، مصدر سابق.
بشر، كمال، علم اللغة العام، الأصوات، مصدر سابق.

ويعدّ الصّرف من أهم علوم العربية وأشرفها، والذي بيّن شرفه احتياج جميع المشتغلين باللغة العربيّة، من نحويّ، ولغويّ إليه أيّما حاجة؛ لأنّه ميزان العربية ... وما يبيّن شرفه أيضاً أنّه لا يوصل إلى معرفة الاشتقاق إلا به.

ولهذه الأهمية فقد رأى الصرفيون أن يقدّم علم الصرف على غيره من علوم العربية؛ لأنّ معرفة ذوات الكلم في أنفسها من غير تركيب تكون مقدّمة على معرفة أحوال الكلم التي تكون له بعد التركيب[1].

يقول ابن جنّي[2]: «فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلم الثابتة، والنحو هو لمعرفة أحواله المتنقلة، ألا ترى أنّك إذا قلت: قام بكرٌ، ورأيت بكراً، ومررتُ ببكرٍ، فإنّك إنّما خالفت بين حركات حروف الإعراب لاختلاف العامل، ولم تعرض لباقي الكلمة، وإذا كان ذلك كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف؛ لأنّ معرفة ذات الشيء الثابتة ينبغي أن تكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة، إلا أن هذا الضرب من العلم لمّا كان عويصاً صعباً بُدِئَ قبله بمعرفة النحو، ثمّ جيء به بعدُه ليكون الارتباط في النحو موطئاً للدخول فيه، ومعيناً على معرفة أغراضه ومعانيه، وعلى تصرّف حاله.

والصرف في المفهوم اللساني الحديث دراسة المورفيمات واتساقها في تكوين الكلم. والوظيفة الأساسية له دراسة التغيرات المنتظمة في الشكل المرتبط بتغيرات في المعنى. لكنّه يتسع اكثر؛ ليشمل دراسة القوانين المفترضة من قبل اللسانيين لتفسير التغيرات في أشكال الكلم.

ويعتمد هذا العلم على تقسيم الكلمات إلى أدنى وحدة لغويّة هي الفونيمات، ثمّ المقاطع، ثمّ المورفيمات، ثمّ الكلمات، ثمّ الجمل. ويلاحظ أنّ هناك تناسباً طردياً بين مكانة الوحدة اللغوية وعددها، فكلما تدنت مكانة الوحدات اللغوية قل عددها، وكلما علت مكانتها زاد عددها. ويمكن تسمية هذه الظاهرة بظاهرة الهرم المقلوب[3].

هذا وتشكل الدراسة الصرفية أحد المستويات التي تقوم على أساسها اللغة في العصر الحديث. ويأتي في مجال الدراسة الصرفية الحديثة ما اصطلح على تسميته بـ«المورفولوجي» أو «المورفولوجيا».

وقد حدّد اللغويون مفهوم هذه الدراسة في مؤلفاتهم اللغوية، فسوسير يرى أنّ علم الصرف الحديث يعالج أقسام الكلمات المختلفة الأفعال، والأسماء والصفات والضمائر ... إلخ، وكذلك

(١) الإستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ)، شرح الشافية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥، ج١، ص٦.

(٢) انظر: ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة، ١٩٥٠، ص٤. الإستراباذي، شرح الشافية، ج١، ص٦.

(٣) الخولي، محمد علي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، طبعة ٢٠٠٠، ص٧٦.

الأشكال التصريفية المختلفة، تصريف الأفعال والأسماء ... إلخ[1].

ويقول ماريو باي: «والموضوع الأساسي أو موضوع الدراسة في علم الصرف هو دور السوابق واللواحق والتغيرات الداخلية التي تؤدي إلى تغيير المعنى الأساسي للكلمة»[2].

ويوضح علماء اللغة المقصود بهذا المصطلح، ومحاولة الإفادة منه في الدراسات الصرفية العربية الحديثة.

والمستوى الصرفي كثير المصطلحات بين الدارسين، من نحو: الفونيم، المورفيم، الألومورف، والألوفون ... إلخ، ثم المورفيم الحر، والمورفيم المقيد،والمورفيم الزائد، والمورفيم الاشتقاقي، والمورفيم التصريفي، والمتصل والمتقطع والقواعدي وغيرها ... وقد اختلف بشأن المورفيم كثيراً حتى قيل إنّه يصعب تحديده[3].

وهناك حديث عند المحدثين عن أسس الدراسة الصرفية لا مجال لذكرها[4] في هذه الصفحات.

ثالثاً: المستوى النحوي

يرى ابن جنّي أنّ النحو «انتحاء سَمْت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك»[5]. وهو قانون يُتوصّل به إلى كلام العرب[6]. وذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإنْ لم يكن منهم، وإنْ شذّ بعضهم عنها رُدّ إليها[7].

فمفهوم النحو عند القدماء حُصر في ثلاثة اتجاهات رئيسة هي:

- اتجاه عام شامل يقوم على محاكاة طرائق العرب في متن القول، وبناءً على هذه النظرة أخذ النحاة يعالجون في كتبهم مباحث نحوية وصرفية وصوتية.

---

(١) سوسير، فرديناند، فصول في علم اللغة، ترجمة أحمد الكراعين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٥، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٢) باي، ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، منشورات جامعة طرابلس، ١٩٧٣، ص٥٣.

(٣) الشايب، فوزي، محاضرات في اللسانيات، منشورات وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٩، ص٢٨٥.

(٤) لمزيد من التفصيل انظر:
حسّان، تمام، مناهج البحث في اللغة.
حسّان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها.
السعران، محمود، علم اللغة مقدّمة للقارئ السوري.
باي، ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر.

(٥) ابن جني، الخصائص، ج١، ص٣٤. وانظر:

(٦) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي (ت ٦٤٣هـ)، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، ج١، ص١٧.

(٧) ابن جني، الخصائص، ج١، ص٣٤.

- اتجاه قال بفصل النحو عن الصرف، واختص كلٌ منهما بمباحث خاصة به تجعل منه علماً قائماً بذاته.
- اتجاه شكلي، وهو اتجاه اتخذ من أواخر الكلمات العلامات الإعرابية أساساً ينطلق منه في فهمه للنحو. وهو اتجاه يدور حول العامل وما يلحق به من علل وتأويل، وجعل من النحو اتجاهاً عقلياً فلسفياً مما عرّضه إلى انتقادات كثيرة على مدار مسيرة النحو، أشهر هذه الانتقادات ما جاء به ابن مضاء القرطبي في كتابه «الرد على النحاة» قديماً.

وأما الدرس النحوي عند المحدثين فقد برز تياران اثنان، تيار تقليدي؛ يتمثل أصحابه وجهة نظر القدماء. وتيار حديث يمثله علماء اللغة العرب من المحدثين الذين ربطوا فهمهم لطبيعة هذا الموضوع بطريقة علمية تتفق ونتائج الدرس اللغوي الحديث.

هذا وإقامة دراسة العربية ونحوها على منهج لغوي علمي هو هدف اللغويين العرب المحدثين، فما مُنيت به الدراسات اللغوية العربية من وصم بصعوبة أو تعقيد مرجعه عند تمام حسّان إلى عدم التجديد في منهجها، فما ورثناه من آبائنا من خلط في التفكير اللغوي لا يزال كما هو[1]. وإنّ أهمّ قضية بحثها المحدثون هي التراكيب النحوية في نظام الجملة التي هي محور دراسات كثير من المحدثين؛ وذلك لأهميّتها في إظهار المعنى وهو الهدف الرئيس للبحث اللغوي المعاصر.

رابعاً: المستوى الدلالي[2]

علم الدلالة هو علم يبحث في معاني الكلمات والجمل، وله اسم آخر شائع هو «علم المعنى». والمعنى هو الأساس الذي يقوم عليه التفاهم بين أفراد المجتمع. ومن ثمّ فإن علم المعنى هو المشكلة في الدراسات اللسانية؛ لأنّ المستويات اللسانية تعد هياكل أو قوالب جامدة إذا لم تتجسد بالمعنى.

وموضوع علم الدلالة هو كل شيء يقوم بدور الرمز أو العلامة، وهذه العلامة أو الرمز قد تكون حركة باليد، أو إشارة بالعين أو غيرها ... فحمرة الوجه دالة على الخجل، والتصفيق علامة الاستحسان، ورسم فتاة مغمضة العينين تمسك ميزاناً دالة على العدالة.

وأمّا التطور التاريخي لعلم الدلالة، فقد مرّ بمراحل مختلفة في القديم والحديث. أمّا في القديم فقد تعرض الفلاسفة اليونانيون في مناقشاتهم وبحوثهم لموضوعات تعدّ في صميم علم الدلالة. وقد تكلّم أرسطو عن الفرق بين الصوت والمعنى.

---

(١) حسّان، تمام، مناهج البحث في اللغة، ص١٢.

(٢) انظر: عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب، ط٥، ١٩٩٨.
مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، عمّان.
الخولي، محمد علي، علم الدلالة، دار الفلاح، عمان، ٢٠٠١.
الشايب، فوزي، محاضرات في اللسانيات.

وظهر الأمر عند أفلاطون في محاوراته مع أستاذه سقراط حول الجدل في العلاقة بين اللفظ ومدلوله، ويرى أفلاطون أنّ هذه العلاقة كانت طبيعية ذاتية سهلة في بدء نشأتها، ثمّ تطورت الألفاظ ولم يعد من اليسير أن نتبيّن بوضوح تلك الصلة أو نجد لها تعليلاً أو تفسيراً. والسمة البارزة على هذه المناقشات في تلك الفترة الجدل الفلسفي.

ولم يكن الهنود أقل اهتماماً بمباحث علم الدلالة من اليونانيين. فقد عالجوا منذ وقت مبكر كثيراً من المباحث التي ترتبط بفهم طبيعة المفردات والجمل. ومن الموضوعات التي ناقشوها مسألة نشأة اللغة، والعلاقة بين اللفظ والمعنى، وأنواع الدلالات للكلمة. ثم أشار الهنود إلى نقاط كثيرة ما زال علم اللغة الحديث يعترف بها مثل: أهمية السياق في إيضاح المعنى ودور المجاز في تغيير المعنى.

ويعدّ البحث في دلالة الكلمات من أهم الأعمال اللغوية المبكرة عند العرب، فقد أُثر عن العلماء في هذا الميدان مجموعة من المؤلفات اللغوية منها، غريب القرآن لابن عباس، وغريب القرآن لأبي سعيد البكري، وغريب الحديث لأبي عبيدة معمر بن المثنى. ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية التي تدور مفردات كلّ منها حول موضوع معين، مثل: «الهمز» و «النوادر» و «الخيل» و«الإبل» ... إلخ. ومن الذين عُنوا في هذا المجال، خلف الأحمر، وأبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، وأبو عمرو الشيباني وغيرهم.

علماً بأن الأمر لم يقتصر على هذه النواحي الضيقة من العمل الدلالي، بل اتجهت إلى مجالات أوسع.

أمّا الغربيون المحدثون فقد ظهرت عندهم مباحث علم الدلالة منذ أواسط القرن التاسع عشر تحت عنوان (Semantics) علم الدلالة أو علم المعنى. وقد بدأت عندهم دراسة المعاني تاريخية يقول فيرث: من ترفش حتى سوسير وعلم المعنى يهتم بدراسة تغيرات المعنى التاريخية تحت تصنيفات: (التوسع، والحصر، والتعميم، والتخصيص، والمجاز، والتأثير)[١]. ويؤثر هذا المعنى ما أوردته مارجريت غورمان عن هيكاوا: «أنّ كلمة semantics في الأصل تعني الدراسة التاريخية لتغيرات معاني الكلمات[٢]. ويقول أولمان: «هناك نواحٍ دلالية أخرى يمكن أن تلعبها دراسة أصول الألفاظ»[٣].

وأخيرا، فلا يخفى على أحد أنّ تلك الدراسات اللغوية عند العرب بتلك المستويات المختلفة قد تركت بصمات واضحة في الدرس اللغوي الحديث، وأنّ العرب القدماء قد ساروا على المنهج

(١) مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٣.

اللغوي الذي ترتضيه الدراسات اللغوية المعاصرة منهم، على سبيل المثال لا الحصر: ابن جنّي، والجرجاني، وابن هشام، الذين تناولوا اللغة، ومن قبلهم الخليل وسيبويه وابن سينا والفارابي وغيرهم، لكنّ نقاطاً معيّنة أُدخلت في المنهج الذي ساروا عليه فأدّت إلى وهن في بعض النتائج، من هذه النقاط[1]:

١- الخلط في مرحلة الجمع (جمع الشواهد اللغوية).
٢- الاقتصار في استقراء المادة اللغوية على قبائل معينة: أسد، وتميم، وقيس وهذيل وبعض الطائيين وبعض كنانة.
٣- الاقتصار في استقراء المادة اللغوية على زمن معين ينتهي بإبراهيم بن هرمة، أو ببشار بن برد.
٤- الاهتمام بالشكل أكثر من المضمون.
٥- الاقتصار في تقعيد اللغة على اللغة المكتوبة، بينما الأصل في اللغة أن تكون منطوقة.
٦- قدسية الكتاب النحوي.

وقام علم اللغة في العصر الحديث، عصر النهضة الأوروبية، واتجه العلماء الغربيون لدراسة اللغات الشرقية، والعربية، والعبرية بخاصة ومقارنتهما في اللغات المعروفة عندهم... فتناولوا اللغة يبحثون فيها معتمدين على ما توصلوا إليه من نتائج البحوث السيكولوجية للوصول إلى المعنى الذي يريده المتكلم، وقامت دراساتهم الوصفية على التحليل اللغوي الوصفي في أنظمة اللغة الصوتية، والصرفية، والتركيبية بمناهج جديدة متطورة. فقامت عندهم المدارس تختلف إحداها عن الأخرى باختلاف وجهات نظر علماء كل مدرسة في تحليل النصوص أو البحث عن المعنى.

وقد استفاضت الدراسات اللسانية في العصر الحديث، وبخاصة في القرن العشرين، استفاضة لم يكن لها مثيل من قبلُ، وقد تمّ تصنيف مجالات هذه الدراسات بشكل موسّع ودقيق، وقد كثر الخوض في مضمون علم اللسانيات وما يتفرع منه من فروع. وكان لعلماء اللغة الغربيين الفضل في وضع أسس علم اللغة بمعناه الحديث، والقائم على الدراسة العلمية.

وإنّ أهم ما يتميز به القرن التاسع عشر – عند المشتغلين بالبحوث اللغوية – يتمثل في جعل البحوث اللغوية بحوثاً علمية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، وذلك بإخضاعها لمناهج البحث العلمي، وجعل غايتها الأساسية الوصول إلى كشف القوانين الخاضعة لها هذه الظواهر اللغوية، وتخليصها من جميع ما لا يتفق ومنهج البحث فيها مع ما ينبغي أن تكون عليه مناهج البحث في العلوم، التي لا يمكن الوصول فيها إلاّ إلى فروض وآراء ظنية لا يطمئن إليها التحقيق العلمي. غير أنّ صاحب الفضل في إبراز علم اللغة بصورته العلمية، هو العالم اللغوي السويسري فرديناند دي

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه النقاط انظر: عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، عالم المعرفة، جدة، ط١، ١٩٨٤، ص٣٠ وما بعدها.

سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣)، الذي يعد رائد علم اللغة الحديث دون نزاع، ويعترف بفضله جميع اللغويين في العصر الحديث؛ كونه واضع فكرة المنهج الوصفي.

ومن العلماء الغربيين الذين كان لهم أثر في مسيرة الدرس اللغوي كلّ من: فرانز بوعز، وإدوارد سابير، وبلومفيلد، وفيرث، وتشومسكي، وياكبسون، وزيلغ هاريس وغيرهم[١].

علم اللغة الحديث في الأردن

لا نستطيع أن نتحدث عن علم اللغة الحديث في الأردن دون أن نشير سريعاً إلى بواكير هذا العلم في مصر؛ لأنّها المنطقة الجغرافية العربية التي اتّجه إليها الباحثون الأردنيون لتلقي العلم والمعرفة في التخصصات كافة ومنها علم اللغة[٢].

يكاد يجمع جمهور الباحثين على أنّ الحملة الفرنسية (١٧٩٨ – ١٨٠١) تعدّ بداية عصر النهضة المصرية؛ لما لها من أثر لا يُنكَر في لفت أنظار المصريين إلى ما أصاب الغرب من تقدّم في العلم والحضارة، وكانت السنوات التي قضاها الفرنسيون في مصر بمثابة نقطة البدء في وصل المصريين بالغرب، وفتح عيونهم على آفاق جديدة، كان لها أثرها – فيما بعد – في النهضة المصرية بعامة.

ومنذ عام (١٨٧١) جدّت أمور كثيرة كان لها أثرها في توجيه مسيرة الدرس اللغوي فيما بعد، ففي ذلك العام تأسست مدرسة دار العلوم على يد علي مبارك، وقد أُريد لهذه المدرسة أن تجمع بين أمرين القديم الصالح والجديد الحي، وكذلك تخريج نخبة من مدرسي اللغة العربية، ليكونوا نواة جيل جديد يعدّ حلقة وسطى بين التعليم الأزهري والمدارس الحديثة.

ومن الظواهر ذات الأثر الكبير في الحياة الأدبية واللغوية والعلمية بصفة عامة إنشاء الجامعة المصرية عام ١٩١٤م. وقد كان لإنشاء هذه الجامعة – وهي بمثابة كلية آداب – أثر كبير في فتح باب جديد في الحياة العلمية والفكرية والثقافية بشكل عام، وفي تقدّم مسيرة الدراسات اللغوية والأدبية بصفة خاصة.

بدأت الجامعة بإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا لتخرّج أساتذة مصريين يعملون فيها مستقبلاً، ويعلّمون اللغة العربية. كما استقدمت الجامعة عدداً من المستشرقين لإلقاء محاضرات على الطلبة في علوم اللغة وآدابها، وكان منهم المستشرق جويدي، وبرجشترايسر، وليتمان وغيرهم.

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هؤلاء الأعلام ومناهجهم انظر: سوسير، فرديناند، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر. وافي، علي، علم اللغة. زكريا، ميشال، الألسنية علم اللغة الحديث. عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها. سامسون، جفري، مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، ترجمة محمد الكبة. الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث. غازي، يوسف، مدخل إلى الألسنية. السعران محمود، علم اللغة مقدمة للقارىء العربي.

(٢) انظر تفصيل ذلك في: أبو سليمان، صادق عبد الله، الدراسات اللغوية الحديثة في مصر، رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧، ص٥٥-١٢٧.

تعددت مباحث هؤلاء اللغوية وتنوعت، فكانت في النحو والصرف وقضايا فقه اللغة وعلم اللغة وغيرها. ويغلب على هذه الأبحاث الدرس اللغوي المقارن في اللغات السامية. هذا وكان للقرن العشرين ميزة في مجال الدرس اللغوي العربي، إذ اتجهت دراسة اللغة العربية دراسة علمية، بعيدة عن افتراضات النحاة التي كانت عاملاً هامّاً في صعوبة الدرس اللغوي. فقد نادى المحدثون بدراسة اللغة في إطار اللغة، وفي إطار منهج لغوي ينبع من اللغة ذاتها، وهي ميزة كان لها أثرها الكبير في تزويد الفكر اللغوي العربي ومدّه بدماء جديدة، فتحت أمامه كثيراً من مواضيع البحث الجديدة والتي كان لها أثرها في تجديد الدرس اللغوي العربي، وفتح باب الاجتهاد فيه بدلاً من التكرار واعتماد اللاحق على السابق.

وظهر عدد من الباحثين المصريين الذين كان لهم الأثر الكبير في مسيرة الدرس اللغوي العربي بعامة والأردني بخاصة، وتتلمذ عليهم أعلام من الأردن أغنَوْا مسيرة الدرس اللغوي في الأردن. من هؤلاء الباحثين على سبيل المثال لا الحصر: علي عبد الواحد وافي، وإبراهيم أنيس، وتمّام حسان، وعبد المجيد عابدين، ومحمود السعران، وتمّام حسان وغيرهم.

كان لاطّلاع عدد من الباحثين الأردنيين على الأفكار اللغوية الغربية الحديثة أثر في فتح باب جديد في مجال التأليف اللغوي في المكتبة العربية الحديثة، وكذلك في تغيير نظرة علماء اللغة العربية إلى اللغة ووظيفتها وأثرها.

هذا وتكشف الإفادة عن المناهج اللغوية الغربية في دراسة اللغة العربية عن بعض الفروق بين الدرسين العربي القديم والحديث. وقد تنبّه الباحثون من علماء اللغة العربية في الأردن إلى عدم جدوى نظرة أسلافهم إلى بعض قضايا اللغة، فأخذوا يطبّقون فروع علم اللغة على اللغة العربية.

والباحثون أمام هذا التجديد أقسام، قسمٌ هم أنصار القديم الذين يحرصون أشدّ الحرص على التمسك بالمنهج القديم في عرض المادة اللغوية، وبخاصة ما يتعلق منها بالتراكيب، وما يتصل بها من قواعد، فقد قضوا زمناً ليس باليسير ولا بالقصير يثقفون أنفسهم بهذه الطريقة، فإن تخلّوا عنها فقد تخلّوا عن شيء له قداسة في نفوسهم.

وقسم ثانٍ وقف أمام هذه المناهج من حيث إنها مناهج دخيلة على لغتنا، فلا يجوز أن نطبق ما جاءت به من نظريات على العربية. إنّ تخوّف هذا الفريق، فضلاً عن قلّة عددهم — في بداية الأمر — وعدم التأكّد من نتائج هذا العلم الوافر منع من سرعة انتشاره بين جمهرة الدارسين. ثم ما لبث هذا العلم أن انتشر، وأصبح له مريدوه، وأساتذته بأقسام اللغة العربية في الجامعات الأردنية الحكومية والخاصة.

وقسمٌ ثالث وقف على الطرف الآخر ورفض كلّ ما جاء به علماء العربية الأفذاد وقدّس كل ما قال به سوسير وتشومسكي وغيرهما.

واليوم أصبح علم اللغة الحديث واقعاً يدرّس في كل الجامعات الأردنية له خططه، وبرامجه، ومناهجه، ومدرسوه الذين أثرُوْا المكتبة العربية بمؤلفاتهم، وبحوثهم المنشورة في المجلات العالمية. وأخذ هذا العلم يتطور ويتفرع سنة بعد سنة، وتُعقد له المؤتمرات المحلية والعالمية.

وأشير إلى أنني سأتناول في هذه الصفحات القادمة عدداً من رواد البحث اللغوي في الأردن من خلال أعمالهم في مجال الدرس اللغوي الحديث، مبرزاً أهم اتجاهات البحث عند كلٍّ منهم باختصار.

وأنا على يقين حين أعرض لهؤلاء الباحثين أعلمُ تماماً أنّ كلّ واحدٍ منهم كفيل أن يقام حوله بحث خاص أو أكثر.

الدكتور خليل عمايرة

سأتناول بالحديث عن الدكتور العمايرة جانبين؛ الأول منهما دراسته النظرية التوليدية التحويلية[1]، والتي اتسمت بها كل بحوثه ومؤلفاته ومحاضراته. وثانيهما عمله المعجمي في صنع فهارس لسان العرب.

أمّا الجانب الأول فقد درس الدكتور العمايرة النظرية التوليدية التحويلية، واستعان بها في تحليل الجملة العربية، لكنّه يخالف صاحبها «تشومسكي» في استعماله عناصر التحويل، ومفهوم البنية السطحية والبنية العميقة، ويعدّ عنصر الحدس فرضية بعيدة المنال. يقول د. عمايرة: «نأخذ الفكرة التوليدية التحويلية بطريقة مختلفة عن طريقة تشومسكي، ونطبقها على اللغة العربية، أو نطبقها على أمثلة وأبواب من اللغة العربية تمهيدا لدراسة نقوم بوضعها في إطار نهائي نجمع فيه الأبواب النحوية في أطر كبرى بحسب المعنى»[2].

ويرى الدكتور خليل عمايرة أنّ الجملة هي الحد الأدنى من الكلمات التي تحمل معنى يحسن السكوت عليه، ويسميها جملة توليدية. ويشترط لها أن تسير على نمط من أنماط البناء الجملي في اللغة العربية فهي توليدية ويتفرع منها:

- الجملة التوليدية الاسمية ولها أطر أهمها:

أ- اسم معرفة + اسم نكرة.

ب- شبه جملة (ظرف أو جار ومجرور) + اسم نكرة.

- والجملة التوليدية الفعلية ولها أطر أهمها:

(١) ظهرت هذه النظرية في كتابيه: عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها.
عمايرة، خليل، في التحليل اللغوي، دار المنار، الزرقاء، الأردن، ط١، ١٩٨٦.

(٢) عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، ص٦٩.

أ- فعل + اسم (أو ما يسد مسده ظاهرا أو مستترا كما في فعل الأمر).

ب- فعل + فاعل + مفعول به (أول أو ثان أو ثالث).

ج- فعل + ضمير مفعول به + فاعل.

ويرى أنّ هذه الأطر جميعها وما يتفرع منها قد يجري فيها تغيير في مبانيها الصرفية أو فيما فيها من فونيمات ثانوية (النبر والتنغيم)، فيترتب على ذلك تغيير في المعنى وانتقال في تسمية الجملة، فتصبح الجملة جملة تحويلية في معناها اسمية أو فعلية في مبناها.

والدكتور العمايرة يتعامل مع التركيب اللغوي المنطوق ذاته، فقد يكون في إحدى صوره توليديا إن كان في أحد الأطر السابقة، وإن تغير الإطار أصبح تحويليا. أما إدراك ما يجري في ذهن المتكلم عند الدكتور العمايرة إنّما يؤخذ من التركيب الجملي، فالبنية العميقة تمثلها عنده الجملة التحويلية، أمّا البنية السطحية فتمثلها الجملة التوليدية أو النواة. وأما الحدس لإدراك ما في ذهن المتكلم فلا يحتاج إليه؛ لأنّ الحدس فرضية بعيدة المنال.

فالتحويل عند تشومسكي هو الخروج من الذهن المجرد إلى المنطوق؛ أي خروج الجملة، فما دامت في الذهن فهي توليدية، فإذا خرجت فإنّها تصبح تحويلية.

أمّا د. عمايرة فيرى أنّ منطقة الذهن غامضة يصعب الوصول إليها، ويبدأ الجملة من منطقة محسوسة تسير في خطين توليدي وتحويلي؛ أي أنّ الجملة منطوقة توليدية، فيجري عليها أحد عناصر التحويل التي تحمل دورا رئيسا في المبنى. فمثلاً الجمل التالية:

زيد مجتهد = م + خ

زيد المجتهد = م + خ

المجتهد زيد = م + خ

وهذه الجمل كلها جمل تحويلية عند تشومسكي لخروجها من الذهن، في حين هي عند د. عمايرة لها أصل توليدي (مبتدأ + خبر)، ثمّ يجري عليها أحد عناصر التحويل التي حددها د. عمايرة.

فالجملة التوليدية هي التي تأتي على إطار من أطر الجملة الاسمية والجملة الفعلية التي أطّرها د. عمايرة، ولكنّها تصبح تحويلية إذا دخلها عنصر من عناصر التحويل التي حددها وهي: الترتيب، والزيادة، والحذف، والحركة الإعرابية، والتنغيم[1].

---

(١) الملاحظ أن عناصر التحويل عند د. عمايرة قد ورد قسم منها عند تشومسكي، لكن د. عمايرة تعامل معها على غير ما تعامل تشومسكي، حيث يرى د. عمايرة أن لها دورا رئيسا في المبنى والمعنى. انظر هذه العناصر في نحو اللغة وتراكيبها، ص٨٨ وما بعدها.

فقد استطاع الدكتور عمايرة في كتابيه «في نحو اللغة وتراكيبها» و «في التحليل اللغوي» أن يبلور رؤية جديدة في التحليل اللغوي تخدم اللغة العربية فيستطيع المحلل اللغوي أن يحلل التراكيب اللغوية ليصل إلى كنه المعنى فيها، وأن يتعامل مع الكلمات في التركيب على أنّها المباني التي تتدفق حياة، فيدرك المتكلم غرضه من تركيبه، ويعرف السامع حدود مقصود المتكلم ومراده. فقد كانت التفاتة الدكتور إلى ما يسميه عناصر التحويل، الترتيب والزيادة والحذف والتنغيم والحركة الإعرابية، تحويلاً للنظرية التوليدية التحويلية إلى مسار جديد يختلف عمّا كانت عليه، وتنطبق على اللغة العربية في البحث عن المعنى من غير إهمال للحركة الإعرابية، ولعل من أهم ما يسمو بما يراه المؤلف في مناهج البحث عن المعنى اهتمامه بالحركة الإعرابية، فالحركة عنده ركن من التركيب اللغوي لا يقل عن أي مبنى من مبانيه، ولكنّه بحث فيه تخريج جديد للحركة الإعرابية وتبرير وجودها في كلّ تركيب، فالجملة تنتقل من بنية أولية محايدة إلى بنية عميقة بأن يدخلها عنصر من عناصر التحويل، وبذا يعطى المؤلف القيمة الحقيقية لنظام ترتيب الكلمات في الجملة بحثاً عن المعنى، وكذلك الزيادة، وكلّ زيادة في المبنى تعطي زيادة في المعنى، وكلّ زيادة تقتضي حركة إعرابية تؤخذ من الباب الذي تنتمي الكلمة له ممثلاً صرفياً له، ويبقى الحكم باسم الجملة كما كان في صدر أصلها وهي بنية سطحية ولكنّها محولة، وبالحذف استطاع المؤلف أن يبيّن الغرض البلاغي الذي امتازت به العربية على كثير من اللغات.

وإن محاولة تطبيق هذا المنهج وهذه الرؤية في التحليل اللغوي في النصوص الأدبية الرفيعة الأسلوب سيمكن الباحثين من تذوق تراكيب العربية، ومن وضع بذور نظرية نقدية لا تبتعد كثيراً عن جوهر التراث، بل تضع التراث في ثوب جميل رائع، نسج خيوطه عبد القاهر الجرجاني وابن جني والفراء ومن قبلهم الخليل وسيبويه.

ومع قلة المؤلفات التي سطرت في التراكيب اللغوية في اللغة العربية، فإنني أرى أنّ كتاب «في نحو اللغة وتراكيبها» يمثل نقطة هامة في التحليل اللغوي ومنهجاً رائداً في ربط المبنى بالمعنى، وبحثاً طريفاً في إبراز القيمة الدلالية للظواهر التي يجيء عليها التركيب بعامة وللحركة الإعرابية بخاصة، فهو منهج لا يتنكر للتراث، بل يخدم الصالح منه ويبرزه أمام القائلين بعدم صلاحيته في عصر أخذت النظريات اللغوية الحديثة بعقول الباحثين ببريقها فانصرفت بهم عنه، ولعلي لا أبالغ إن قلت إن هذه الرؤية وهذا المنهج يقف سامقاً أمام النظريات المعاصرة، بل ويقوم على استيعاب عميق لها لخدمة العربية وتراثها.

وتعدّ الدراسة الجادة التي أنجزها الدكتور عمايرة من الدراسات التي تضع أمام القارئ تصورات عميقة لدراسة اللغة تستند في جذورها إلى تراث راسخ وتستقصي الجديد من مصادره الأساسية. وفي الحقيقة إنها أكثر من نَقْل لنظرية قديمة أو حديثة، إنّها تفاعل مع كليهما ومحاولة جادة للإضافة، وهذا الأمر واضح من خلال كتابيه (في نحو اللغة وتراكيبها) و (التحليل اللغوي)،

وإنّنا بحاجة ماسة لدراسة تحليلية متفحصة عميقة تنير الدرب للباحث المتخصص والطالب الجاد والقارئ المطلع في هذه المرحلة من حياتنا الثقافية، نحن بحاجة إلى اجتهادات علمية في مختلف الميادين وغير محصورة في رأي واحد قديم أو حديث، وكما هو معروف، من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر.

وبعد ،،،

فلعل محاولة الدكتور عمايرة من أنضج المحاولات اللغوية في الأردن، إذا لم تكن أنضجها – في رأيي –، بل إنّها تمثل حجر الأساس في بناء التجديد اللغوي في الأردن، وقد تركت هذه المحاولة – لما فيها من عمق الصلة بالتراث العربي القديم، فالمؤلف قد خبر هذا التراث خبرة واضحة من خلال المراجع العديدة التي يستشيرها موافقاً أو محاوراً أو معدّلاً أو رافضاً، وكذلك فإنّه قد استوعب الحديث بشكل جلي، وله اضطلاع واسع على المناهج المعاصرة في مظانها عند الغربيين – أثراً بارزاً في مؤلفات كثيرة في الجامعات الأردنية، فضلاً عن تلك الرسائل العلمية (ماجستير ودكتوراه) في الجامعات الأردنية، والسعودية، والمصرية، تحمل تطبيقات تحليلية تبين أنّ بذور المنهج يمكن أن يأتي بثمار يانعة ناضجة.

وأما الجانب الثاني فهو صنع فهارس لسان العرب لابن منظور.

يعدّ هذا العمل أوسع وأضخم عمل تمّ في ميدان المعجمية، وقد استخدمت فيه تقنية الحاسوب، فقد قام الدكتور عمايرة بعمل فهرسة للسان العرب لابن منظور، وجعل الفهرسة في عدد من المجالات هي:

- الآيات القرآنية والحديث النبوي الشريف والأثر.
- الأماكن والبلدان.
- الوقائع التاريخية.
- الأعلام والشعراء.
- الشعر.
- الأقوال والأمثال واللغات واللهجات.

ولا يستطيع باحث أن يستغني عن هذا العمل المعجمي في الدراسات الإنسانية فضلاً عن الدراسات اللغوية.

الدكتور داود عبده

امتازت كتابات الدكتور داود عبده اللغوية بتخصصها وشمولها لمجالات الدرس اللغوي المختلفة، وهي كتابات اتسمت بالجديّة والعلمية في مجالها، فقد كتب في المفردات الشائعة، وفي

بعض الظواهر والأخطاء الشائعة في وسائل الإعلام، وفي أصوات العربية، وفي لغة الطفل، وعلم اللغة النفسي، وفي تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ... إلخ.

وكلّ من يقرأ كتابات الدكتور عبده يلحظ قدرته على تبسيط حقائق اللغة، وهو في عمله هذا ينطلق من مبدأ الحرص على وحدة اللغة التي هي أهم أركان وحدة الأمّة[1]. وقد دفعه هذا إلى أن يبسط عبارته ويجعلها قريبة المأخذ، سهلة المنال.

وأريد في هذه العجالة أن أقف عند أمرٍ واحد أو قضية واحدة كان الدكتور عبده يلحّ عليها في كتاباته؛ لقناعته التامة بها ألا وهي تدريس وتعليم اللغة وظيفياً في كل مستوياتها. يقول: «والقواعد الوظيفية هي قواعد اللغة التي لا غنى عنها في الاستعمال اللغوي الصحيح فهماً وإفهاماً»[2]، والقواعد الوظيفية هي:

- قواعد شائعة في الصرف.
- قواعد شائعة في تركيب الجملة.
- قواعد صوتية.
- قواعد الكتابة والإملاء.

وليس شرطاً أن يعرف الطالب أو المتعلم كل شيء عن هذه القواعد منطلقاً بذلك من فكرة الشائع وغير الشائع. يقول: «في النحو موضوعات يجب إهمالها؛ لأنّها ليست شائعة في الاستعمال»[3]. والمعيار الدقيق للحكم على الشيوع هو النصوص المستعملة، فما لا يرد فيها يُهمل، وما ليس شائعاً يُمرّ عليه مروراً سريعاً. ويضرب على ذلك أمثلة منها: الاستثناء المنقطع، وتكرار ما المشبهة بـ ليس، وأسماء الأصوات ... إلخ[4].

وأرى أنّ الدكتور عبده محقٌ في هذا الطرح، فهناك كثير من الأساليب النحوية يجب أن لا يُلتفت إليها، منها أيضاً: الاشتغال بفروعه المختلفة، فقد وضع له النحويون أكثر من (١٤٠) قاعدة والمستعمل منها قاعدة واحدة ؟!! فلِمَ نتعب عقل الطالب بهذه القواعد ؟!! ودخول (إنْ) على خبر كاد وأخواتها، يقولون:

- وجب الاقتران مع حرى واخلولق.
- امتنع الاقتران مع الشروع.
- الغالب أن يقترن مع أوشك وعسى.

---

(١) عبده، داود، من قضايا اللغة العربية، دار الكرمل للنشر (نشر بدعم من وزوارة الثقافة الأردنية)، ط١، ٢٠٠٥، ص١١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٥.

(٤) المصدر السابق، ص٤٥ وما بعدها.

- الغالب أن لا يقترن مع كاد وكرب.

والحروف المشبهة بـ ليس (ما، إنْ، لا، لات)، فقد وضعوا لها شروطاً لعملها، في حين هي عاملة عند الحجازيين، ومهملة عند التميميين. فلِمَ لا تُدرّس على أنها مهملة، ونتخلص من شيء اسمه (الحروف العاملة عمل ليس).

ولا ننسى أيضاً المفعول معه (حالات الاسم الواقع بعد الواو).

يقولون:

- وجوب النصب.
- امتناع النصب على المعية.
- جواز النصب على المعية والعطف مع رجحان النصب على المعية.
- جواز النصب على المعية مع رجحان العطف.

وكذلك في الصرف الحديث عن كلمة (أشياء) صرفها ومنعها.

والإعلال بالتسكين، والإبدال.

إذاً دعوة الدكتور عبده في التخلي عن بعض القضايا النحوية والصرفية له ما يبرره، لأنّها ليست وظيفية، وهي دعوة يحتاج إليها الطالب لإتقان مهارات اللغة المختلفة.

أمّا الأسلوب فيمكن أن يكون مؤدًى بطريقة وظيفية في نظر الدكتور عبده، فلو درّست طالباً اسم المفعول من: دعا، وقضى. فإنّك تقول:

- دعا ← مدعوي (تقلب الياء إلى واو وتدغم بالواو الأخرى) ← مدعوّ.
- قضى ← مقضوي (تقلب الواو إلى ياء وتدغم بالياء الأخرى) ← مقضيّ.
- هذه فذلكة عقلية، والأصل أن تقول:
- دعا ← مدعوّ (إذا كانت الألف قائمة تقلب إلى واو مشدّدة).
- قضى ← مقضيّ (إذا كانت الألف بشكل الياء تقلب إلى ياء مشدّدة).

وقِسْ على ذلك.

وأمّا الإعراب فللدكتور عبده موقف منه بقوله: «إذا أردنا أن يكون الإعراب مفيداً فيجب أن يدرّس بطريقة وظيفية»[1].

ويأخذ أمثلة من إعراب النحويين القائم على المنطق الرياضي الذي يؤدي إلى الوقوع في متاهات جدلية بين النحويين. ثمّ يعرب هذه الأمثلة بطريقة وظيفية منها على سبيل المثال لا

(١) عبده، داود، من قضايا اللغة العربية، ص٤٨.

الحصر: تقديم الفاعل على الفعل، نحو: وصل المعلم/ المعلم وصل. لا يخف الخلاف الحاصل بين النحويين في هذه المسألة، بين البصريين والكوفيين. ويقرر الدكتور عبده أنّها مبتدأ فاعل[1]. وإنْ كنا لا نتفق معه في هذا الإعراب، والأولى أن يقول: فاعل قدّم للعناية والاهتمام.

وكذلك في باب التعجب، نحو: ما أجملَ السماءَ! فإعراب النحويين فيها فيه خلاف بيّن. ويعلّق داود عبده على إعراب النحويين بقوله: «وكلّ هذا ضياع للوقت والجهد»[2].

ويرى داود عبده أنّ: ما أداة تعجب، وأجملَ: صفة على وزن أفعل، والسماءَ متعجب منه.

ويعرض أيضاً عدداً من قضايا الإعراب عند النحويين، مثل: نصب الفعل المضارع بعد حتى بأن مضمرة، والنداء، والإضافة والإعراب الظاهر والمقدّر ... إلخ.

ويقرر الدكتور عبده عدداً من القواعد التي يرى أن نتجنبها عند تدريس المهارات اللغوية، ويسوق المبررات لرأيه، وإن كنا لا نتفق معه في كثير من هذه القضايا[3].

ففكرة الدكتور داود عبده تعليم اللغة وظيفياً هو أسلم الطرق، فقد رسم منهج دراسته الوظيفية، وتتبع طائفة من المسائل التي تؤكد رؤياه لهذه المنهجية.

ومهما يكن من أمر فلا أحد ينكر قيمة ما أتى به الدكتور عبده، وأثره في الدرس اللغوي العربي الحديث، وأن محاولته في تطبيق هذا المنهج اللغوي الحديث في الأردن كان جديداً.

الدكتور نهاد الموسى

أحد أقطاب اللغة في الأردن والعالم العربي، تلمذ له كثير من أعلام الدرس اللغوي في الأردن. وصفه د. وليد العناتي بقوله: «نهاد الموسى في أربع كلمات: نحوي، لساني، تربوي، بياني، وهي صفات تتمايز، ولكنها تأتلف فيه بانسجام»[4].

إنّ المتتبع لدراسات نهاد الموسى يجد أنّها ضربت بجذورها في أكثر من مجال، كما أنّها دراسات مبكرة شكّلت البدايات الأولى في الأردن في مجال نقل الأفكار اللغوية الحديثة إلى الفكر العربي، وهي بمثابة المؤشّر الأول نحو فتح باب لطرق أبواب الدراسات اللغوية الغربية وتوظيفها في خدمة الدراسات العربية. وليس أدلّ على ذلك من بحثه الموسوم بـ«الوجهة الاجتماعية في منهج سيبويه في كتابه» وقد وضعه بعد أن شهد محاضرات ديفيد كامب في اللسانيات الاجتماعية خاصة.

---

(١) عبده، داود، من قضايا اللغة العربية، ص٤١.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص٤٨ وما بعدها.
عبده، داود، أبحاث في الكلمة والجملة، عمان، ٢٠٠٥.

(٤) العناتي، وليد، نهاد الموسى وتعليم اللغة العربية — رؤى منهجية — وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ص١٧.

ولم يقف به الأمر عند هذا الحدّ بل شارك في الحلقة الدراسية اللسانية التي عُقدت في جامعة نيويورك (١٩٧٦)، فقد هيّأت له تلك المشاركة الاتّصال باللسانيات اتصالاً مباشراً، وأن يطّلع على أنظارهم ومقارباتهم للظاهرة اللغوية، وحين وجد التشابه بين ما قاله الغربيون، وما قرأه من أعمال النحاة الأوائل وضع كتابه «نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث».

وكان نهاد الموسى من أوائل من استخدم المنهج الوصفي الإحصائي، وذلك في دراسته لباب الاستثناء بين النظرية والتطبيق[(١)].

جاءت هذه الدراسة وصفية إحصائية عملية تقوم على تعيين قواعد الاستثناء من كتب النحو، ونصوص الاستعمال الجاري، لغاية اختصار النحو وترتيب قواعده وفقاً لدوران هذه القواعد وأهميتها العملية. وهو يرصد لهذا الباب صورتين: صورته في كتب النحو التي تصف الظاهرة النحوية، وصورته في الاستعمال الجاري المتمثل في عينة من النصوص.

وقد اتّخذ عيّنة كتب الأصول النحوية الآتية مجالاً للدراسة النظرية، وهي: كتاب سيبويه، والمقتضب للمبرد، والأصول لابن السراج، والجمل للزجاجي، والمفصل للزمخشري، وأسرار العربية لابن الأنباري، وأوضح المسالك لابن هشام.

كما اتّخذ عينة النصوص في الاستعمال من نصوص عصور الاحتجاج التي أُقيمت عليها قواعد النحو العربي، وقد بلغت ثلاثة عشر أصلاً[(٢)].

وقد تبيّن من المقابلة بين صورة الباب في عيّنة كتب النحو، وصورته في نصوص الاستعمال ما يلي:

- أنّ النظرية النحوية قد اتسعت في مادة النحو إلى أضعاف أمثال حجمها في الاستعمال.
- أنّ بعض ظواهر الاستثناء في النصوص قد فاتت النحويين.
- أنّ بعض القواعد لا نصوص عليها في الاستعمال.

ليخلص إلى نتيجة أن منهج الاستقراء القائم على المنهج الإحصائي هو أدنى إلى التيسير، وأكثر وظيفية.

ويصدر نهاد الموسى في كتابه «العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية» إلى معالجة نظام الجملة في العربية وبعض الظواهر الصرفية عن طريق الحاسوب هذا الجهاز الآلي الأصمّ، لكنّه عن طريق برنامج صُمّمَ لهذا الجهاز استطاع نهاد الموسى أن يوظّف هذا الجهاز لمنهج يتمثله ويقوم على تناول أنماط الجملة العربية بشكليها الفعلي والاسمي البسيط، ثمّ ما يلحقها من عناصر، ليصل إلى منظومة تجمع بين فعلي المعنى والمبنى.

(١) انظر: مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد السادس، العدد الثاني، ١٩٧٩.

(٢) ذكر مسوغات اختيار الأصول النحوية، وعينة النصوص. انظر ص ٢١-٢٢ من المصدر السابق.

ويرى وليد العناتي أنّ تصانيف نهاد الموسى اللسانية تتخذ ثلاثة أبعاد؛ يتمثل أحدها[(1)] في تطبيق المقولات اللسانية على موضوعات نحوية أو ظواهر لغوية التماساً لتفسير إضافي كما في بحثه «الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية» الذي استضاء فيه بمقولات النحو الوظيفي وسياق الحال واللسانيات الاجتماعية وقرأ في ضوئها أعمال النحاة العرب. وفي كتاب «قضية التحول إلى الفصحى» الذي استضاء فيه بمقولات اللسانيات التطبيقية. وكتابه «العربية: نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية».

ويتمثل البعد الثاني في مقابلتين بين أنظار استخرجها من أعمال نحاة العربية ومثيلاتها من الأنظار التي وجدها لدى اللسانيين المحدثين، ويظهر ذلك في كتابه «نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث».

البعد الثالث يقوم على استحضار النماذج اللسانية وتطبيقها على العربية فقد كانت رؤية إضافية للعربية بمرآة الآخر.

وهكذا كان نهاد الموسى – بحق – رائداً في كثير من فروع الدراسة اللغوية القديمة والحديثة التي سخّرها في خدمة البحث اللغوي العربي. والدكتور نهاد بنشره لمجموعة من البحوث اللغوية في عدد من المجلات، وحضوره المميز في المؤتمرات المحلية والدولية قد ساهم في تغذية المكتبة اللغوية العربية.

الدكتور إسماعيل عمايرة

حظي البحث في اللغة، والكشف عن ظواهرها، واستقراء أصولها باهتمام الدكتور إسماعيل عمايرة، وقد تناول بالدرس والتحليل الظاهرة اللغوية وفق منهجين اثنين هما: المنهج التاريخي والمنهج المقارن. كما أعطى أهمية كبرى للمنهج الوصفي الإحصائي في بعض بحوثه، وما أشرف عليه من رسائل علمية، فجلّ الرسائل العلمية التي أشرف – وما زال – تقوم على المنهج الوصفي الإحصائي؛ لاعتقاده أنّ هذا المنهج يعود على اللغة بالفوائد الكثيرة، وبخاصة في المجال التعليمي.

انتشر المنهج الإحصائيّ وازدهر في العصر الحديث، وقد استطاع علماء اللغة الأوروبيون أنْ يحققوا نتائج قيمة في مجال الدراسات اللغوية في أوروبا. يقول إسماعيل عمايرة: «فإنّ هذا المنهج يهتم بالوقوف على الظواهر اللغوية الأكثر شيوعاً في اللغة الواحدة. ولذا كانت محاولاتهم الإحصائية التي تستهدف إحصاء أكثر المفردات شيوعاً، ثم أكثر التراكيب النحوية استعمالاً»[(2)].

وقد قام كثير من الغربيين باتباع المنهج الوصفي الإحصائي في دراسة العربية. لكنّ هذه

(1) العناتي، وليد، نهاد الموسى وتعليم اللغة العربية، ص21-22.

(2) عمايرة إسماعيل، المستشرقون ومناهجهم اللغوية، دار الملاحي، إربد، الأردن، ط1، 1988، ص123.

الدراسات ركزّت على جانب المفردات أكثر من اهتمامها بالتراكيب التي لم يلتفت إليها أحد[1].

أمّا الدارسون العرب فقد أفادوا من المنهج الوصفي الإحصائي في دراساتهم وبحوثهم. منهم على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور نهاد الموسى في دراسته لباب الاستثناء بين النظرية والتطبيق، والدكتور أشرف ماهر في دراسته «أنماط الشرط عند طه حسين دراسة نحوية من خلال الأيام والوعد الحق»، والدكتور عادل الربطة في دراسته «حروف المعاني في الاستعمال الجاري»، والدكتور جمعة الخباص في دراسته «نظام الربط في النص العربي»، والدكتور عاطف فضل في دراسته «بناء الجملة في جمهرة رسائل العرب» ... إلخ.

والمنهج الإحصائي له أهمية تقوم على تحقيق بعدين: بعد علمي، إذ يعدّ المنهج الإحصائي علماً بامتلاكه أحد المعايير الموضوعية التي يمكن باستخدامها تشخيص الأساليب وتمييز الفروق. وبعدٍ موضوعي، يمكن بوساطته تحديد الملامح الأساسية للأساليب، أو التمييز بين السمات والخصائص اللغوية في النصوص.

ولعل من أظهر فوائد الإحصاء اللغوي في نظر الدكتور إسماعيل عمايرة ما يأتي([2]):

- على صعيد العمل المعجمي، فقد أصبح في ميسور الباحث المعجمي أن ينتقي مادته وفقاً لخطته التي يرمي إليها. فإنْ أراد من معجمه أن يقدّم أيسر الألفاظ في اللغة، وأكثرها شيوعاً تخيّر لذلك من خلال القوائم الإحصائية لأكثر الألفاظ شيوعاً ما يفي بحاجته، مراعياً بذلك المستوى الثقافي أو العلمي أو المرحلة العمرية، إلى غير ذلك.
- على الصعيد التعليمي، يرمي إلى تحديد منظومة أنماط مفردات اللغة، وصيغها، وتراكيبها، وأدواتها وفق شيوعها في الاستعمال؛ لأنّ كتب النحو القديمة لا تحفل بالجانب التعليمي بمقدار ما تحفل بالجانب التأصيلي للغة.
- على الصعيد التاريخي، يقف بنا المنهج الإحصائي على واقع اللغة في مرحلة ما، لنقف على صورة اللغة، وتعرف ما طرأ على أساليبها، وتراكيبها، ودلالات ألفاظها.
- على الصعيد الثقافي، وذلك بأن تقدّم للناس كثيراً من الكتب التراثية، والعلمية، والثقافية بما يتناسب ومستوياتهم اللغوية والثقافية. والعمل الإحصائي يسعف في معرفة المستوى اللغوي الذي يتناسب مع كل فئة من الفئات، وفقاً لاختلاف السّن، أو الثقافة، أو البيئة.

ومع هذا الاحتفاء بالمنهج الإحصائي من قبل الدكتور العمايرة، إلاّ أنّه لا ينفي وجود محاذير، وتحفظات ينبغي أن يتنبّه إليها الباحث اللغوي، فما من منهج علمي إلاّ ودربه محفوفة باحتمالات

(١) المصدر السابق.

(٢) عمايرة، إسماعيل، المستشرقون ومناهجهم اللغوية، ص٨١ وما بعدها.

من الخطأ والصواب، والاختصار والتطويل، غير أنّ نتائجه أقرب إلى الموضوعية»[١].

وربما كان من سلبيات المنهج الإحصائي ألا يتناول الباحث اللغوي النصوص اللغوية، برمّتها، في انتمائها المكاني والزماني، فهي متنوعة في مستويات الناطقين بها، ومشاربهم العلمية، وخلفياتهم الثقافية، وتخصصاتهم.

وكذلك اعتماد الباحث اللغوي على الإحصاء الرقمي، كأن يحصي عدد الأفعال والأسماء، والجمل الاسمية، والفعلية، والصفات، والظروف، والضمائر، وحروف الجر، وأدوات الربط ... وغيرها. غير أنّ هذه الدراسة تخرج النص عن طبيعته اللغوية إلى طبيعة رقمية خالصة.

ومن الجوانب الإيجابية للمنهج الوصفي الإحصائي، دراسة قمت بها بعنوان: «بناء الجملة في جمهرة رسائل العرب»[٢] من خلالها يتبيّن لنا بعضاً من الجوانب الإيجابية للمنهج الوصفي الإحصائي.

سار البحث على منهجيّة تتقصّد ما يلي:

- رصد أنماط الجملة في عيّنة من مصادر التراث النحوي، تمثل مرحلة رئيسة في تأصيل قواعد النحو، واستغراق عدة قرون من عمر النحو العربي؛ وذلك لإعطاء صورة دقيقة لبناء الجملة، ومدى اتفاق أو اختلاف النحويين في هذه الأنماط مع عصور مادة البحث. هذه المصادر هي: كتاب سيبويه، والمقتضب للمبرد، والإيضاح العضدي لأبي علي الفارسي، والمفصل للزمخشري، وقطر الندى لابن هشام.
- رصد أنماط الجملة في واقع الاستعمال الجاري رصداً وصفياً إحصائياً من خلال عينة مختارة تمثّل النثر العربي القديم بقصد الوقوف على صورة بناء الجملة في واقع الاستعمال الجاري، وتتمثل عينة النثر برسائل العرب منذ العصر الجاهلي إلى منتصف العصر العباسي سنة (٣٣٤هـ).
- ثمّ مقابلة بين المستوى النظري والاستعمال الجاري، لكشف حقيقة الظاهرة، وتنظيم قواعدها وفقاً لدرجة دورانها واستعمالها.

وقد سار البحث على خطى منهجين:

الأول: المنهج الإحصائي وقد استُخدم الحاسوب في صنع جداول إحصائية بيّنت فيها كل نمط من الأنماط الواردة في كل فترة من الفترات التاريخية المشار إليها من حيث الشيوع والانتشار، مبيناً عدد المراد الواردة لكلّ نمط، ومعدل النسبة المئوية لشواهد القاعدة.

(١) انظر: عمايرة، إسماعيل، المستشرقون ومناهجهم اللغوية، ص١٣٠ وما بعدها.

(٢) فضل، عاطف، بناء الجملة في جمهرة رسائل العرب — في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٤.

الثاني: المنهج التاريخي، وقد احتجت إليه في ملاحظة جوانب التطور التي تمخضت عنها عملية الموازنة بين نتائج ما توصل إليه النحاة، والفروق التي ترتبت على نتائج كل عينة من عينتي عصر الاحتجاج والعصر العباسي.

وأما الغرض من ذلك فيتمثل في تحقيق أهداف عدة هي:

- هدف تأصيلي، يرمي إلى الوقوف على أبنية الجمل في نماذج من نصوص عصر الاحتجاج، وما بعد عصر الاحتجاج حتى سنة (٣٣٤هـ).
- هدف تعليمي، يرمي إلى تحديد منظومة هذه الأبنية وفق شيوعها في واقع الاستعمال في فترة زمنية محدّدة.
- هدف تاريخي تطوريّ، وذلك بالموازنة بين صورة ما جاءت عليه أنماط الجملة في كل فترة من الفترتين السابقتين بقصد رصد ما طرأ من تغيير على أشكال تلك الأنماط.

وقد تبيّن ما يلي:

- اتساع المادة النحوية إلى أضعاف أمثال حجمها في الاستعمال.
- إنّ كثيراً من بعض القواعد لا نصوص عليها في الاستعمال.

الدكتور سمير ستيتية

يعدّ د. سمير من أشهر الباحثين اللغويين في الأردن في مجال اللسانيات عامة، والصوتيات خاصة. ولعل ما جاء به د. ستيتية وصدر عنه في الدرس اللغوي الحديث كان له أثره الكبير في تغيير اتجاه الدرس الصوتي والبحث اللغوي في الأردن، وهو رائد بحق في بحوثه ومؤلفاته الصوتية التي تعدّ أولى المؤلفات الأردنية في مجالها في العصر الحديث، منها:

- الأصوات اللغوية، رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية، عمان، دار وائل، ٢٠٠٢.
- المشكلات اللغوية في الوظائف والمصطلح والازدواجية، دبي، دار القلم، ١٩٩٧.
- اللسانيات، المجال، والوظيفة، والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٥.
- القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية — منهج لساني معاصر، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٤.

هذا ويمكن القول: إنّ القضايا والموضوعات التي جاءت في هذه الكتب والبحوث قد تميز بها د. ستيتية عن غيره من الباحثين اللغويين الأردنيين، بل العرب، وجعلت منه صاحب منهج نظري وتطبيقي. وإذا كانت مناهج البحث النظرية والتطبيقية موضوع اهتمام الغربيين، فإننا نحن العرب أكثر حاجة إليها وأشدّ. وإنّ د. ستيتية قد أفاد من المناهج الغربية الحديثة وطبقها على اللغة العربية تطبيقاً سليماً وصحيحاً الأمر الذي ارتقى بتفسير كثير من ظواهر اللغة الصوتية إلى مستوى رفيع.

وإنّ نظرة في كتابه الموسوم بـ «القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية — منهج لساني معاصر —» ليدلّ دلالة قاطعة على ما أقول، فالكتاب يقوم على دراسة الظواهر الصوتية لاثنتي عشرة قراءة، منها عشر قراءات متواترة، واثنتين من القراءات الشواذ. وهذا العمل ليس سهلاً، بل أخذ وقتاً وجهداً كبيرين. لكن مع الصبر والمثابرة استطاع أن يصل إلى نتائج مثمرة في هذا المجال، لم يستطع أي باحث في القراءات — فيما قرأت — أن يصل إلى تلك النتائج، أو أن يبحث هذا الموضوع بتلك المنهجية. يقول د. ستيتية: «بدأت العمل في بحث الظواهر الصوتية في القراءات القرآنية منذ أعوام طويلة. وعملت يومذاك على جمع القراءات العشر صوتياً، وسجلت كل قراءة بروايتيها على نحو ثلاثين شريطاً تسجيلياً، وقد كان ذلك العمل أول جمع صوتي كامل للقراءات العشر[1].

والدكتور ستيتية في تناوله لقضايا علم الأصوات لم يكن تقليدياً، بل كان يفسح مجالاً لخصوصيات كثيرة، في مقدّمتها النظر إلى الجانبين العضوي والوظيفي على أنهما متكاملان على حدّ قوله[2]. كما اهتم بظواهر صوتية لم تلق إقبالاً كثيراً عند أغلب علماء الأصوات، مثل: ظاهر الوضوح اسمعي، وميكانيكية النطق، والتنوع الكمي للحركات، وغيرها من الموضوعات التي ذكرها في كتابه، معتمداً في ذلك على التحليلات الأكوستيكية على أجهزة صوتية حديثة ودقيقة.

ففصول الكتاب جاءت بتصور جديد مبني على قياسات علمية مثبتة ودقيقة. هذه الرؤية وهذا المنهج من د. ستيتية تدل على وعي تام ومعرفة دقيقة بهذا العلم، الأمر الذي دفع بعددٍ من طلبة الدراسات العليا في الأردن أن يختاروا موضوعات لأطروحاتهم العلمية (الماجستير والدكتوراه) في هذا المجال.

وأما كتاب اللسانيات فقد أُعدّ ليكون مدخلاً إلى العلوم اللسانية، ومعيناً للقارئ العربي على فهم عموميات تلك العلوم وكثير من حقائقها. جاء الكتاب في ثلاثة أبواب هي: اللسانيات النظرية، واللسانيات التطبيقية، والبيئة اللسانية، وكل باب يتضمن عدداً من الفصول تشكل بمجموعها جلّ ما يتعلق بعلم اللسان الحديث.

إنّ كتابات د. ستيتية ودراساته جادة ومتخصصة في علم اللغة المعاصر، ترتكز على أسس من الشرح والتفسير العلمي الحديث. إنّها دراسات تركت بصماتها في البحث اللغوي العربي الحديث، حيث ظهرت آثارها في مصنفات الباحثين الأردنيين في الجامعات الأردنية، وفي قاعات الدرس.

ومن الجدير بالقول هنا أيضاً أنّ دراسات ستيتية، وخاصة فيما يتصل بالدراسة الصوتية الأكوستيكية لم تكن من الأفكار المطروحة في الدراسات اللغوية في الأردن.

(١) ستيتية، سمير، القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية — منهج لساني معاصر، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٥، ص٩.

(٢) ستيتية، سمير، الأصوات اللغوية — رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية، دار وائل، عمان، ط١، ٢٠٠٣، ص٧.

هذا الجهد المبذول من د. ستيتية في إعادة دراسة التراث العربي اللساني من منظور حديث – نظري وتطبيقي – جهد لا يستطيع أيّ باحث إنكاره، لأنه جهد وضع فيه صاحبه خلاصة فكره في البحث اللغوي عبر سنوات طويلة، بل إنّ هذه الدراسات بمجموعها وترابطها، وحسن التنسيق بينها، وقوة العرض فيها وعلميتها تكاد تكون تشكيلاً جديداً لمنهج جديد في دراسة اللغة العربية.

الدكتور يحيى عبابنة

إنّ المتتبع لدراسات د. عبابنة يرى أنها تقوم على منهجين تاريخي ومقارن، مقارنة العربية بغيرها من اللغات السامية، وإنّ انتماء العربية إلى أسرة اللغات السامية يفرض على الباحث الذي يبغي التعمق والتمحيص أن ينهج نهجاً مقارناً، يربط اللغة العربية بغيرها من اللغات السامية. وباعتقادي فإنّ د. عبابنة يؤمن بوجوب الرجوع إلى اللغات السامية على كلّ من أراد أن يتصدى لتفسير قضايا العربية في مستوياتها تفسيراً عميقاً.

هذه المنهجية وهذه الرؤى التي انتهجها د. عبابنة ظهرت في دراساته وبحوثه منها:

- النظام اللغوي للهجة الصفاوية في ضوء الفصحى، واللغات السامية، منشورات جامعة مؤتة، ط١، ١٩٩٧.
- اللغة الكنعانية، دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٣.
- اللغة الموابية في نقش ميشع، دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء الفصحى واللغات السامية.
- أثر التطور التاريخي في صيغة اسم المفعول للغة العربية، مجلة أبحاث اليرموك، ١٩٩٤.
- دراسات في فقه اللغة والفنولوجيا العربية، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٠.
- اللغة النبطية، دراسة صوتية صرفية دلالية في ضوء الفصحى واللغات السامية، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٢.

جاءت بحوث الدكتور عبابنة بمثابة منهج يرسم للباحثين معالم الطريق في دراسة العربية على هدي من المناهج اللغوية الحديثة. يقول: «لكننا نودّ أن نرسم ملامح نظام لغوي جديد لم يحاول الدارسون حتى الآن أن يقوموا به»[1]. متخذاً من الدراسة اللغوية في أنظمتها المختلفة مجالاً للنظر والدرس. ولكي يتسنى له عرض ما يريد فقد جاءت كتبه بحديث عن المستوى الصوتي بكل مكوناته وتشكيلاته، ثم المستوى الصرفي بما فيه من قضايا كأبنية الأسماء والأفعال والمصادر والمشتقات ... إلخ. ثم دراسة بعض الوظائف التركيبية النحوية، ولا سيما في كتابه عن الكنعانية، فقد درس النفي والشرط والتوكيد وغيرها. ولم ينس البعد الدلالي، الدلالة المعجمية المقارنة، قارناً

---

(١) عبابنة، يحيى، النظام اللغوي للهجة الصفاوية، منشورات جامعة مؤتة، ط١، ١٩٩٧، ص١١.

بعض المفردات مع نظائرها الساميات.

واللافت للنظر تلك الملاحق والجداول المختلفة التي جاءت في مواقعها لتعمل على إثراء هذه الكتب، بتقديم مادة غزيرة عن المعجمية، والخطوط والخرائط والنقوش.

وهو بهذا الجهد يقوم بعملية تأصيل للغات في مستوياتها وأنظمتها المختلفة[(1)]. وإنّ الجهد المبذول في هذه الكتب هو جهد إنسان ركب المراكب الصعبة، وسلك طريقاً مليئاً بالأشواك، لكنّه يحمل قيمة علمية عالية.

وأما كتاب دراسات في فقه اللغة والفنولوجيا العربية فهو مجموعة دراسات شغلته في أثناء عمله الجامعي، كان همّه فيها البحث عن أسرار العربية وعلاقاتها الداخلية، وأكثر شغله فيها – كما يقول – هو البحث في بنية الكلمة العربية[(2)]. وفي الكتاب مجموعة من الفصول تحدث فيها عن أثر المقطع المرفوض في بنية الكلمة في النظام المقطعي للغة العربية. وكذلك السوابق وأثرها في بنية الكلمة، والحراك التاريخي وأثره في الكلمة في اسم المفعول في اللغة العربية، وغيرها من البحوث التي كان قد نشرها في مجلات علمية. فقيمة الكتاب تكمن في أنه تحليل فنولوجي لبعض ظواهر اللغة العربية.

وأما كتاب د. عبابنة «علم اللغة المعاصر مقدّمات وتطبيقات» الصادر عن دار الكتاب الثقافي، إربد، ط١، ٢٠٠٥، فإنه يحمل قيمة وميزة في مجاله، وهذه الميزة تكمن في محاولة الكاتب عرض وتبسيط حقائق علم اللغة، ثمّ الإحاطة والشمول؛ لأنّه فصّل الحديث في موضوعات، وأوجز – في الأغلب الأعم – مع تطبيق على اللغة العربية.

وهو في عمله هذا ينظر إلى القارئ الذي ركّز اهتمامه أنْ يجعله ملمّاً بقضايا هذا العلم بصورة واضحة سليمة. وفي سبيل هذه الغاية قام بتقديم حديث عن اللغة الإنسانية وماهيتها وتعريفات اللغة، وعلم اللغة، وما يجب أن تتوافر فيه من الصفات التي تجعل منه علماً. وأورد كذلك حديثاً عن مستويات التراكيب اللغوية، ثمّ تحدث عن المدارس اللغوية، قديمها وحديثها ومناهجها وأهم ما يؤخذ عليها من مآخذ.

وأتبع ذلك بمعجم المصطلحات اللغوية – باللغتين العربية والإنجليزية – الذي يهدف من ورائه أن يلمّ الدارس بهذه المصطلحات. ثم تحدّث عن ظاهرة الدلالة في اللغة من منظور معاصر، وصراع الأنماط اللغوية وغيرها من موضوعات يفيد منها الدارس المبتدئ في علم اللغة فضلاً عن المتخصص.

---

(١) انظر: عبابنة، يحيى، اللغة الكنعانية – دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٣، ص١٤.

(٢) عبابنة، يحيى، دراسات في فقه اللغة والفنولوجيا العربية، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٠، صفحة المقدمة.

فإن هذا الكتاب صالح للتعرّف من خلاله على الأفكار اللغوية الحديثة السائدة في علم اللغة، وأن يروده كل مبتدئ يريد أن ينهل من نبعه.

الدكتور عبد الكريم مجاهد

علم من أعلام الدرس اللغوي الأردني، له عدد من البحوث والدراسات اللغوية في حقول مختلفة، ممّا يدل على قدرة فائقة وذهن متقد مفكر.

سأقف في هذه الورقة عند ثلاث دراسات من دراساته هي:

كتابه الأول: ذائع الصيت بين الدارسين والباحثين الموسوم بـ «الدلالة اللغوية عند العرب» يقوم الكتاب على قراءة التراث العربي على ضوء الفكر اللغوي الحديث، والفكر الحديث كما يصرّح د. مجاهد أشبه بالمصباح الذي يكشف الجوانب الغامضة والمجهولة في التراث لنبني مستقبلاً على أسس ثابتة من الماضي. وإنّ هذا التراث يجب إعادة تقييمه وإبراز ما يتضمنه من فكر لغوي أصيل متجدد على ضوء معطيات علم اللغة الحديث.

ففي الكتاب محاولة جادة وقوية في قراءة تراث ابن جنيّ اللغوي العربي، وهو تراث حافل بقضايا اللغة في كل مستوياتها النحوية والصوتية والصرفية والدلالية، وهو بحق — ابن جني — يعدّ من أعمدة الفكر اللغوي التي اعتمد عليها الدرس اللغوي الحديث اعتماداً كبيراً. يقول د. مجاهد بعد أن يستعرض الدراسات النظرية للعلاقات الدلالية بين المفردات مثل: الاشتقاق، والترادف، والتضاد والحقيقة والمجاز ... إلخ «وطبيعي أن يكون لهذه القضايا الأهمية القصوى في الدرس اللغوي العربي الحديث؛ لأنّ أغلب الدراسات أو البحوث اللغوية الحديثة قد دارت حول التراث العربي القديم، ومحاولة إبراز الدور العربي في تراث العالم اللغوي، ثم مواكبة الدرس اللغوي الحديث الذي أخذ يهتم بهذه القضايا اهتماماً بالغاً»([1]).

وقد تناول في الكتاب قضية اللفظ والمعنى، ومعلوم كم أخذت هذه القضية من نقاش عند القدماء والمحدثين من لغويين عرب وغربيين. ثم أنواع الدلالة عند العرب والعلاقة بين الصوت والمدلول وغيرها.

لقد صبّ د. مجاهد خلاصة فكرة ونشاطه العلمي في هذا الكتاب، فقد توفر على دراسة عدد من الموضوعات العلمية القيمة في هذا الكتاب.

ويأتي الكتاب الثاني — ما زال مخطوطاً وقد وُسِمَ بـ «مناهج التأليف المعجمي عند العرب — معاجم المعاني والمفردات». اقتصر الكتاب على معاجم المعاني والمفردات، وكان من الطبيعي أن يبدأ هذا الكتاب بمعاجم المعاني لتقدمها زمناً في التصنيف على معاجم المفردات أو الألفاظ.

---

(١) مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٠.

وقد غطى الكتاب معاجم الترتيب الموضوعي، ومعاجم المعاني المختصة: معاجم غريب القرآن، وغريب الحديث، وغريب اللغة.

ثم المعاجم الموضوعية الشاملة: التي تشمل الواضح والقريب كفقه اللغة للثعالبي، والمخصص لابن سيده.

ثم تناول معاجم المفردات بطرق ترتيبها المختلفة: الترتيب الصوتي، والترتيب الألفبائي التقليبية الخاصة كجمهرة ابن دريد، ومدرسة الترتيب الألفبائي التدويرية التي يمثلها ابن فارس في مقاييسه. فمدرسة الترتيب الألف بائية الجذرية كأساس البلاغة للزمخشري. كما تناول معاجم العصر الحديث كمحيط المحيط والوسيط وغيرهما.

وتناول مدرسة التقفية مثل لسان العرب وتاج العروس. ثم انتهى بفصل يحمل عنوان «تحرير النص المعجمي عند العرب» تناول فيه بالدراسة عدداً من المعاجم العربية والحديثة عن طريق مقارنة منهجية واقعية تبيّن الكيفية التي عالجت بها المعاجم العربية القديمة والحديثة الترتيب الداخلي للمادة اللغوية من الجوانب الصوتية والتصريفية والمعنوية وغيرها.

ويأتي الكتاب الثالث الموسوم بـ«علم اللسان الحديث» وهو كتاب تعليمي مقرر لطلبة جامعة القدس المفتوحة، تضمن عدداً من الوحدات اللغوية الحديثة، وهي موضوعات مطروحة معادة، لكنّ القدرة عند د. مجاهد في تناول هذه الموضوعات، وقوة الربط فيها، وتقديمها للطلبة بأسلوب علمي سهل. فالكتاب عرض أمين للتعريف بعلم اللغة ومناهجه وأعلامه.

أقول: لقد استطاع د. مجاهد بدراساته الجادّة أن يمزج بين المنهجين القديم والحديث، فقد تحدث عن ظواهر لغوية مثل: اللفظ والمعنى، والدلالة، وعلم اللسان ... وغيرها من موضوعات، وعالج هذه الموضوعات اللغوية علاجاً علمياً حديثاً بعيداً عن الجدل العقيم، وهو خلال مزجه بين آراء القدماء من علماء العربية والمحدثين من علماء اللغة يوازن بينهما في معالجة علمية دقيقة.

وبعد ،،،

فإنّ الأمر الذي لا مراء فيه أنّ تلك الجهود التي أشرت إليها، وأخرى لم يسعف الوقت وعدد صفحات البحث بالإشارة إليها كانت البدايات والروافد الأولى لعلم اللغة الحديث في الأردن، وأنّ هذه الجهود قد استمرت وأثمرت، فأصبحنا نرى في جامعاتنا الأردنية عدداً لا بأس به من الباحثين الواعدين في مجال اللسانيات المعاصرة بكلّ فروعها، وما كان هذا ليكون لولا تلك الجهود التي قدّمها الأساتيذ في جامعاتنا ممّن درسوا مناهج علم اللغة الحديث في الجامعات الغربية والعربية المختلفة.

هذا وقد امتازت دراسة هؤلاء العلماء بمحاولة نقل المناهج الغربية الحديثة في علم اللغة لتعريف القارئ العربي بها. ثم إنّ هذا القارئ لا يعدم أن يجد في مباحثهم محاولة تطبيق هذه

المناهج في دراسة العربية. وأنّ مباحث هؤلاء العلماء في مناهج علم اللغة، وكذلك في فروع علم اللغة المختلفة من صوتية فنولوجية، وأخرى مورفولوجية، وفيزيائية، وتركيبية ودلالية، كان لها أثرها في فتح موضوعات جديدة للدرس في مجال البحث اللغوي العربي الحديث.

وإنّ أعمالهم جميعاً – من ذكرت منهم ومن لم أذكر – لها أثرها في تجديد الفكر اللغوي في الأردن، ولها قيمتها أيضاً فيما تركته للمكتبة اللغوية العربية.

مراجع البحث ومصادره

* القرآن الكريم.

الإستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن، (ت ٦٨٦هـ)، شرح الشافية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥.

أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، المطبعة الفنية الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤، ١٩٧١.

----------، من أسرار اللغة، مطبعة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٥.

أيوب، عبد الرحمن، أصوات اللغة، مطبعة الكيلاني، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨.

باي، ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، منشورات جامعة طرابلس، ١٩٧٣.

بشر، كمال، علم اللغة العام، الأصوات، دار المعارف، مصر، ط٥، ١٩٧٩.

----------، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٩.

بكر، محمد صلاح الدين، النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم، مؤسسة الصباح، الكويت.

تشومسكي، تعوم، جوانب من نظرية النحو، ترجمة مرتضى جواد باقر، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، ١٩٨١.

الجرجاني، عبد القاهر، (ت ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، صبح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢.

ابن جني، أبو الفتح عثمان، (ت ٣٩٢هـ)، سرّ صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٦٩.

----------، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، القاهرة، ١٩٥٠.

----------، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٥٢.

حجازي، محمود، مدخل إلى علم اللغة، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

حسّان، تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، الشركة الحديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٠.

حسّان، تمام، مناهج البحث في اللغة، مطبعة النجاح، دار الثقافة، ط١، ١٩٧٩.
الخولي، محمد علي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر، عمان، طبعة ٢٠٠٠.
-----------، علم الدلالة، دار الفلاح للنشر، عمان، طبعة ٢٠٠١.
الخولي، محمد علي، قواعد تحويلية للغة العربية، دار المريخ، السعودية، ط١، ١٩٨١.
دك الباب، جعفر، الموجز في شرح دلائل الإعجاز، مطبعة الجيل، دمشق، ط١، ١٩٨٠.
الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٩.
ديمون، طحان، الألسنية العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.
الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن، (ت ٣٤٥هـ)، الجمل في النحو، تحقيق علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الأمل، إربد، ط١، ١٩٨٤.
زكريا، ميشال، الألسنية علم اللغة الحديث، بيروت، ١٩٨٠.
سامسون، جفري، مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد الكبة، نشر جامعة الملك سعود، ١٩٩٤.
ستيتية، سمير، القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية – منهج لساني معاصر، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٥.
-----------، الأصوات اللغوية، دار وائل، عمان، ط١، ٢٠٠٣.
السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٢.
سوسير، فرديناند، فصول في علم اللغة، ترجمة أحمد الكراعين، دار المعرفة، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٢.
-----------، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، دار النعمان، لبنان، ١٩٨٤.
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ١٩٧٥.
السيوطي، جلال الدين، (ت ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
-----------، همع الهوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨٠.
شاهين، عبد الصبور، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧.
الشايب، فوزي، محاضرات في اللسانيات، منشورات وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط١، ١٩٩٩.

العاني، سلمان، التشكيل الصوتي في اللغة العربية، ترجمة باسم الملاح، مطابع دار البلاد، جدة، النادي الأدبي الثقافي، ط١، ١٩٨٣.

عبابنة، يحيى، النظام اللغوي للهجة الصفاوية، منشورات جامعة مؤتة، ط١، ١٩٩٧.

ـــــــــــــــ، اللغة الكنعانية — دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٣.

ـــــــــــــــ، دراسات في فقه اللغة والفنولوجيا العربية، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٠.

عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي، الرياض، ط١، ١٩٨٢.

عبده، داود، من قضايا اللغة العربية، دار الكرمل، ط١، ٢٠٠٥.

ـــــــــــــــ، أبحاث في الكلمة والجملة، عمان، ٢٠٠٥.

ابن عصفور، علي بن مؤمن، (ت ٦٦٩هـ)، الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٧.

ـــــــــــــــ، المقرب، تحقيق أحمد عبد الستار، وعلي الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٧١.

عمايرة إسماعيل، المستشرقون ومناهجهم اللغوية، دار الملاحي، إربد، ط١، ١٩٨٨.

عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، عالم المعرفة، جدة، ١٩٨٤.

ـــــــــــــــ، في التحليل اللغوي، دار المنار، الزرقاء، الأردن، ط١، ١٩٨٦.

عمر، أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٢.

ـــــــــــــــ، علم الدلالة، عالم الكتب، ط٥، ١٩٩٨.

العناتي، وليد، نهاد الموسى وتعليم اللغة العربية، رؤى منهجية، وزارة الثقافة، عمان.

غازي، يوسف، مدخل إلى الألسنية، منشورات العالم العربي، دمشق، ط١، ١٩٨٥.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (ت ١٧٥هـ)، العين، تحقيق عبد الله درويش، بغداد، ١٩٦٧.

فضل، عاطف، بناء الجملة في جمهرة رسائل العرب في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٤.

ليونز، جونز، تشومسكي، ترجمة محمد زياد الكبة، النادي الأدبي، الرياض، ط١، ١٩٨٧.

مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، عمّان.

المخزومي، مهدي، في النحو العربي قواعد وتطبيق، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٦٦.

مصلوح، سعد، دراسة السمع والكلام، مطبعة دار التأليف، الناشر عالم الكتب، ط٢، ١٩٧١.

الموسى، نهاد، نظرية النحو العربي، المؤسسة العربية للنشر، ط١، ١٩٨٠.

ابن هشام، أبو محمد عبد الله، (ت ٧٦١هـ)، مغني اللبيب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي.

وافي، علي، علم اللغة، دار النهضة، مصر، ط٧، ١٩٧٢.

ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، (ت ٦٤٣هـ)، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت.

الدوريات

مجلة الأقلام، الصادرة من وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العدد التاسع، ١٩٨٣.

مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد السادس، العدد الثاني، ١٩٧٩.

مجلة الفيصل، السعودية، العدد ٩٦، ١٩٨٥.

الرسائل

الدراسات اللغوية الحديثة في مصر، صادق أبو سليمان، رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧.

التوجيه البلاغي لبعض القراءات القرآنية في سورة طه

"The Rhetorical Direction Regarding Some Recitation in Surah Taha" (Taha Chapter)

دكتورة

جميلة السيد زيدان

أستاذ البلاغة والنقد المساعد بقسم اللغة العربية
كلية الآداب بينبع / جامعة طيبة
والمدرس بجامعة الأزهر



الملخص العربي

الحمد لله رب العالمين ،خلق الإنسان علمه البيان ،أرسل رسله للناس ليخرجوهم من الظلمات إلى النور والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد.

إن مجال التوجيه للقراءات في الأصل نحوي صرفي،لكن التوجيه البلاغي كان إشارات على هامش التوجيه النحوي الصرفي في كتب الأقدمين ،وفي العقود الأخيرة للقرن العشرين برز نخبة طيبة من الباحثين المحدثين المتخصصين في البلاغة ،وقدموا جهودا عظيمة في جمع هذه الإشارات البلاغية المتناثرة في كتب القراءات القديمة، ككتاب المحتسب، وابن الجزري والتفاسير،وكتب علوم القرآن وغيرها ،فكان لهم الفضل في جمع هذه المسائل في كتب مستقلة بذاتها، مما وجه النظر للاهتمام بهذا المجال الخصب للدراسات الحديثة في التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية ،فأردت أن أسهم ببحثي المتواضع وأنال شرف البحث في توجيه القراءات القرآنية بلاغيا راجية رضى الله عز وجل ،وإذا كان الباحثون تناولوا الموضوع بشكل إجمالي في القراءات أو في القرآن كله فإني أردت تناوله بشكل تفصيلي وتناول كل سورة على حدة فاخترت سورة طه كنموذج ثم أسأل الله العون في بقية سور القرآن إن شاء الله تعالى ، وحصرت القراءات القرآنية حوالي مائتين وستين قراءة قرآنية استخلصت منها للدراسة ستا وسبعين تشتمل على الوجوه البلاغية المتعددة ،معتمدة في جمعها على كتب التفاسير وكتب القراءات ومعجم القراءات القرآنية وجميعها كان لها عظيم الأثر على هذا البحث. وقد قسمت البحث إلى :مقدمة وتمهيد وخمسة فصول .

أولا: المقدمة وذكرت فيها أسباب اختيار الموضوع وأهميته.

ثانيا :تمهيد ويشتمل على: دراسات سابقة –مفهوم القراءات القرآنية وأنواعها –مفهوم التوجيه البلاغي للقراءات.

ثالثا :خمسة فصول:

الفصل الأول: الحذف والذكر.

الفصل الثاني : الالتفات.

الفصل الثالث: التعبير عن المثنى بالمفرد والجمع عن المفرد.

الفصل الرابع :التأكيد.

الفصل الخامس: الإيجاز.

وقد اتبعت المنهج التحليلي فبدأت بالقراءة المشهورة في الآية وهي قراءة حفص وأذكر اللون البلاغي والأسرار الكامنة وراءه ثم أعقبها بالقراءات الأخرى الواردة فيها وأعلق عليها وأذكر السر البلاغي في التعبير به وهكذا، حتى انتهيت من فصول البحث معتمدة على المراجع الأمهات في كتب القراءات والتفاسير وكتب إعراب القرآن والقراءات والبلاغة.

- وفي مقدمة كل فصل من الفصول أذكر الأقوال البلاغية حوله وتقسيماته وآراء العلماء فيه
- وقد قمت بالرد على من يرفض التوجيه البلاغي، حين يقول : لا توجيه سوى التوجيه النحوي الصرفي فقط ، موثقة ما أقول بالحجة والبرهان والدليل .
- كما عللت لماذا انحصر البحث في الخمسة فصول فقط دون غيرها من (حذف وذكر والتفات والتثنية والجمع ،والتأكيد والإيجاز وذلك بحسب القراءات التي حصرتها .
وبدأت بالحذف والذكر جريا على عادة البلاغيين في ترتيب كتب البلاغة القديمة ،والحديثة
وأكدت أن كل فصول البحث من علم المعاني مع تحليل الألوان البيانية والبديعية لو وجدت في القراءة وذلك لأن اختلاف القراءات أساسه المعنى المبني على تركيب الجملة، وهذا من صميم علم المعاني،و المعاني هي النظم ،والنظم هو البلاغة كما ذكر الإمام عبد القاهر الجرجاني .
- والقراءات التي وردت في السورة هي : السبع المتواترة المشهورة والقراءات الثلاث تكملة العشر والقراءات الشاذة التي فقدت شرطا من شروط القراءة الصحيحة وقد ذكرتها ووجهتها أيضا حيث أكد العلماء أنه يستشهد و يستدل بها لكن يحرم قراءتها والصلاة بها.

نتائج البحث وتوصياته :

- تعدد القراءات القرآنية واختلافها يعد تنوعا في المعاني وإثراءً للغة العربية و نوعا من أنواع الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم فنرى كيف جمعت الآية الواحدة بين سر الذكر إذا قرأت بذكر المسند إليه وسر الحذف إذا قرأت بحذف المسند إليه وهكذا بقية الفصول .
- حث الباحثين على الاهتمام بهذا المجال الخصب والمثمر وتبني مشروعا جديدا وهو التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية في كل سور القرآن وتتضافر فيه كل الجهود لإخراجه بشكل يليق بقداسة كتاب الله عز وجل خدمة للأجيال القادمة وتأسياً بعلمائنا السابقين .
- تقرير التوجيه البلاغي مقررا جديدا على طلبة الدراسات القرآنية والإسلامية ومتطلبا لاحقا لمقرر التوجيه النحوي تكملة للمسيرة التعليمية في هذا المجال وارتقاءً بالمستوى الذوقي والتحليلي لطالب علوم القرآن وربطه ببلاغة القرآن الكريم .
- تنوعت مراجع البحث بين القديمة والحديثة كما اعتمدت على شبكة الانترنت وأفدت منها إفادة عظيمة.

كلمات مفتاحية : لغة، دراسات حديثة، مناهج لغوية، علم لغة حديث، توليدية ، تحويلية .

Abstract

All praise be to Allah who created mankind and taught them eloquent speech, and sent his messengers to all human beings to take them from darkness to light, and peace and blessings of Allah be upon his prophet Muhammad, his household and companions.

The field of recitations' direction is basically grammatical and morphological. But the rhetorical direction was only hints of grammatical and rhetorical direction in the books of old scholars. In the last decades of 21th century, elite of researchers who are specialized in rhetoric have appeared and presented great efforts to collect these scattered rhetorical traces and hints from the old books of recitations like the book of "Al-Muhtaseb and Ibn Al-Jazari and books of interpretations "Tafasir" as well as books of Quran sciences. Those researchers had the favor to collect these matters in separate books and this drew the attention towards this fruitful field regarding the rhetorical direction of Quran recitations. I wanted to contribute with my modest research and have the honor of studying this subject for Allah's sake. While researchers handled this subject generally regarding recitations and the whole Quran, I do my best to handle this subject in detail and to select every Surah separately. I selected Surah of Taha as an example and I counted the total recitations and I found that they are about 260 Quran recitations and I extracted 76 recitations among of them. These recitations I selected include the various rhetorical aspects and I depended on the books of interpretations and recitations as well as the dictionary of various recitations to collect them. I divided this research into an introduction, preface and six chapters.

Firstly: the introduction:

I mentioned the reasons of selecting this subject

Secondly: the preface

This preface includes previous studies- the concept of various recitations and their types- the concept of rhetorical direction of various recitations.

Thirdly: five chapters

Chapter one: omission and stating
Chapter two: Iltifat (rhetoric shift)
Chapter three: expressing the pairs as singular and the plural as singular
Chapter four: affirmation
Chapter five: Succinctness

I followed the analytic approach so I mention the verse then I began with the famous recitation of Hafs and I mention the rhetoric and the secrets behind this rhetoric, then I mention the other various recitations in the verse and I comment on this verse then I mention the rhetorical secret on this verse. I do this in all chapters using mother and basic books and references of various recitations, interpretations and declension.

At the beginning of every chapter, I mention the rhetorical sayings regarding it, its sections and opinions of the scholars

I criticized the opinions of those who reject rhetorical direction when they say:

"There is no direction except the morphological and grammatical direction only", and I approve my opinion with evidence and proof

I also mentioned the reasons of why the five chapters only handle (omission-stating- shift- plural- affirmation- succinctness) according to the various recitations I selected.

I began with omission and stating like all rhetoric scholars do regarding this arrangement in old and modern rhetoric books

I affirmed that all research chapters are from the science of meanings and i analyze rhetorical styles in the recitation (if any), because the difference of recitations is based on meaning which is based on the composition of the sentence and it is the core of meanings' science as Abd A—Qaher Al-Gargani said

The various recitations mentioned in the Surah are the seven acceptable famous recitations and the other three recitations which complete the

ten recitations and also the odd recitation which lacks a condition of the right recitation. I mentioned the odd recitation and directed it because the scholars affirm that the odd recitation can be used as a proof but it is forbidden to recite it and also it is not allowed to recite it in prayer.

Findings and recommendations:

- The variety and Quran recitations and their differences are considered to be a variety in meanings and enrichment to the Arabic language and a kind of the rhetorical miracle of the holy Quran, that we see how the one verse combines between the secret of stating if it is read by stating the chain of persons and the secret of omission it is read by omitting the chain of persons.
- Directing the researchers to consider and take care of this fruitful field and adopting a new project which is:; the rhetorical direction of the holy Quran recitations in all Surah (chapters) of the holy Quran, this project shall include all efforts to bring it out in a way suitable to the greatness of the holy Quran and to serve the coming generations.
- Setting the rhetorical direction to be a new course for the students of Islamic and Quran studies and to be a subsequent requirement for the course of grammatical direction in order to continue in the educational journey and to promote the level of analysis and rhetoric for the students of Quran Sciences.

The references of this research included old and modern references as well as internet websites.

All praise and thanks be to Allah The researcher.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمة الإسلام ، الحمد لله على نعمة القرآن ، القائل في محكم كتابه ﴿ الرحمن ، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان ﴾ ، فقدم تعليم القرآن على خلق الإنسان تقديم عناية واهتمام ليربينا على تكريم القرآن ، وتقديسه وتشريفه وتعظيمه ، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة والنعمة المسداة سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه .. وبعد

ما كانت تلك العلوم الإنسانية والإسلامية ،والعربية لتأخذ هذا الشرف العظيم إلا لأنها قامت من أجل القرآن الكريم ، ولذلك اقتداء بعلمائنا القدامى ،والمحدثين المتخصصين في بلاغة القرآن الكريم إذا قاموا بعمل خاص بالقرآن اعتبروه مشروع حياة ،كالإمام الخطابي والباقلاني والرماني وعبد القاهر والرافعي ومحمد عبد الله دراز وغيرهم ،هؤلاء هم قدوتي وأسوتي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هنا انطلقت فاخترت التوجيه البلاغي لبعض القراءات القرآنية،لإبراز وجه من وجوه إعجاز القرآن والتوجيه البلاغي كما قال عنه د/أحمد سعد :يسلم في كثير من الأحيان إلى القول بتنوع المعاني على الموضع الواحد لتصوير الأغراض البلاغية ،بخلاف البلاغيين الذين صرفوا همهم إلى تحليل نصوص أحادية القراءة. [1]

فاخترت سورة طه نموذجا ،وإن شاء الله سيكون مشروع حياتي إن أبقاني الله عز وجل مع سور القرآن جميعها، وسورة طه سورة مكية عدا آيتي ١٣٠-١٣١ فمدنيتان ، وعدد آياتها ١٣٥آية ،نزلت بعد سورة مريم . «وما أروع تلك المناسبة بين السورتين ،حيث تبدأ هذه السورة ،وتختم بخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ببيان وظيفته ،وحدود تكاليفه إنها ليست شقوة كتبت عليه وليست عناءً يعذب به، إنما هي الدعوة والتذكرة وهي التبشير والإنذار، والسياق في هذه السورة في شوطين اثنين: الشوط الأول يتضمن مطلع السورة بالخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم تتبعه قصة موسى نموذجا كاملا لرعاية الله سبحانه لمن يختارهم لإبلاغ دعوته ،فلا يشقون بها وهم في رعايته ،والشوط الثاني يتضمن مشاهد يوم القيامة وقصة آدم عليه السلام وهما يسيران في اتجاه مطلع السورة ،وقصة موسى ختام السورة بما يشبه مطلعها ويتناسق معه ومع جو السورة الذي يغمره ظل علوي جليل تخشع له القلوب ،وتسكن له النفوس وتعنو له الجباه. [2]

وسورة طه تشتمل على ٢٦٠ مائتين وستين قراءة قرآنية تقريبا استطعت أن ألخص منها حوالي ست وسبعين ٧٦ قراءة تشتمل على وجوه وأسرار بلاغية متعددة، فقد وجدت أن الآية بها قراءتان لكل منها توجيهه البلاغي ،وأنا أتعجب أن آية واحدة بقراءتيها تشتمل على بلاغة الذكر وبلاغة الحذف في آن واحد، وهذا يعد وجها من وجوه إعجاز القرآن البلاغي ، وليس كما يدعي بعض المستشرقين أنه من باب التناقض والاختلاف ،وإنما من باب توسعة المعنى ،وثراء

(١) التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية د،أحمد سعد محمد ص١٠ط مكتبة اللآداب القاهرة ١٩٩٨م

(٢) في ظلال القرآن / ج٤ / ص٢٣٢٦-٢٣٢٧

اللغة العربية التي بها وربما نصل لوجه جديد في إعجاز القرآن يضاف إلى ما سبق من جهود العلماء السابقين.

وإن شاء الله ستمثل هذه الدراسة إفادة للدراسات القرآنية ، وإثراءً للشواهد البلاغية في الدراسة والتحصيل لمؤلفات البلاغة.

قد يعترض علي معترض أو يختلف معي على أن أمر التوجيه للقراءات القرآنية ما هو إلا نحوي وصرفي فقط، ومع اتفاقي معه أن أصل التوجيه صرفي نحوي فإن التوجيه البلاغي تكملة للترتيب الهرمي في التوجيه ،و قد ذكر العلماء القدامى الأسرار والنكات البلاغية في القراءة القرآنية متناثرة على هامش التوجيه النحوي والصرفي دون توسع ،فقيض الله تعالى نخبة من الباحثين المخلصين في العصر الحديث بداية من ثمانينيات القرن العشرين[1]، مهتمين بالتوجيه البلاغي للقراءات ،متدرجين في جهودهم بين العموم والخصوص في البحث ،منهم من تناول التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية جميعها ومنهم من تناول القراءات المتواترة ومنهم من تناول القراءات الشاذة ، ومنهم من تناول سورة واحدة بقراءاتها ،آخذين في التدرج إلى أن يستقل التوجيه البلاغي علما قائما بذاته ،وما أشبه الليلة بالبارحة إذ كانت المسائل البلاغية نقدات ذاتية وملاحظات متناثرة في كتب الأدب والنقد وإعراب القرآن وكتب اللغة إلى أن قيض الله عبد القاهر الجرجاني ليطلع على التراث الذي تركه له السابقون عند دراسته لإعجاز القرآن ووضع نظرية النظم ، فاستطاع استخلاص علمي المعاني والبيان واضعا كتابيه (دلائل الإعجاز —أسرار البلاغة) وأكمل المسيرة بعده الزمخشري، والسكاكي، والقزويني رحمهم الله جميعا ،وقالوا قديما :كم ترك السابق للاحق ،فلا يزال المجال فسيحا واسعا لكل المجتهدين والباحثين ليقدموا كل ما في وسعهم باذلين الغالي والنفيس خدمة لكتاب الله وقراءاته .

وعن القراءات التي قمت بدراستها ، فقد جمعتها من كتاب معجم القراءات القرآنية، حيث اعتمدت عليه اعتمادا كليا ورئيسيا ولهذا المعجم فضل كبير في إنجاز هذا البحث،ثم رجعت لكتب التفاسير، وساعدني كثيرا إشارات ولفتات المفسرين في توجيه القراءة ثم كتب القراءات ومعانيها ،واعتبرت القراءة الأصل هي قراءة حفص لشهرتها في مصرنا وغيرها من أمصار المسلمين،ولقول الشاطبي: «وحفص وبالإتقان كان مفضلا»،وماختلف عنها من قراءة ذكرت الوجه البلاغي فيه ،وقد اكتفيت بمجموعة من القراءات بالتوجيه والتحليل ، وتركت بقيتها في باب الذكر والحذف لتكرارها وحتى لا يطول البحث ،وكالمثال لما لم أذكر ،ولأن الهدف من البحث ليس الاستقصاء والجمع ،بقدر ما الهدف تقديم النموذج ، وإبراز المثال ولإفساح المجال لغيري من الباحثين ،وخشية الإملال والطول ،وبمشيئة الله تعالى ألحقه ببحث آخر أكمل فيه توجيه بقية القراءات المتواترة منها والشاذة .

---

(١) يرجع إلى الوجوه البلاغية في القراءات د فضل حسن عباس– التوجيه البلاغي للقراءات د.أحمد سعد — والتوجيه البلاغي للقراءات في سورة البقرة للجيلالي بوعافية — والوجوه البلاغية في القراءات د الجمل .

وقد قسمت البحث إلى ؛ مقدمة وتمهيد وخمسة فصول :

- مقدمة : وفيها أسباب اختيار الموضوع وأهميته .
- تمهيد ؛ يشتمل على :

دراسات سابقة – مفهوم القراءات القرآنية عددها وأنواعها– مفهوم التوجيه البلاغي في القراءات.

- الفصل الاول : الحذف والذكر.
- الفصل الثاني : الالتفات
- الفصل الثالث : التعبير ؛ عن المثنى بالمفرد والجمع عن المفرد
- الفصل الرابع : التأكيد
- الفصل الخامس : الإيجاز
- الخاتمة وتشتمل على :نتائج وتوصيات البحث
- الفهارس .

منهج البحث :هو المنهج الاستقرائي ،والمنهج الوصفي التحليلي للظاهرة البلاغية.

تمهيد

دراسات سابقة ..

المشهور والمعروف في مجال التوجيه للقراءات هو التوجيه النحوي والصرفي وذلك لقرون طويلة أما ما يتعلق بالبلاغة فكانت إشارات متناثرة في كتب الأقدمين ،لكن في العصر الحديث فقد نهض للاهتمام بالتوجيه البلاغي نخبة من العلماء البلاغيين والباحثين الذين قدموا بحوثهم لنيل الدرجات العلمية الماجستير أو الدكتوراه من أهم هذه الدراسات التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية للدكتور أحمد سعد وكان الغرض منها تجلية مسائل التوجيه البلاغي،وتتبع الظواهر البلاغية التي بثها علماء السلف في معرض توجيههم للقراءات المتواترة ،وغيرها أيضا بحث الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية د. محمد أحمد الجمل وأيضا التوجيه البلاغي للقراءات في سورة البقرة رسالة ماجستير للجيلالي بوعافية وهذه أقرب الدراسات لهذا البحث في المنهج ،أما الدراسات السابقة فهي أوسع وأطول ويعد البحث منها بمثابة التفسير التحليلي من التفسير الموضوعي.

لكنني أرى أن تكثر هذه الدراسات في مجال التوجيه البلاغي للقراءات سواء كانت موضوعية أو تحليلية حتى تستقل وتكون علما بذاتها ولنا في علمائنا الأوائل مع تاريخ البلاغة ونشأتها واستقلالها عن النقد والأدب وعلى رأسهم الإمام عبدالقاهر الجرجاني بعد أن كانت

المسائل البلاغية إشارات ولفتات متناثرة في كتب النقد والأدب ، وبجهودهم العظيمة على مدار قرون طويلة، حتى استقلت علما قائما بذاته أسأل الله أن يبارك الجهود في مجال التوجيه البلاغي حتى يستقل بذاته ونرى ثمرته بعون الله تعالى .

مفهوم القراءات :

القراءات القرآنية: لغة؛ جمع قراءة مصدر قرأ، واصطلاحا؛ مذهب من مذاهب النطق في القرآن يذهب به إمام من الأئمة القراء مذهبا يخالف غيره ، وهي ثابتة بأسانيدها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرجع عهد القراء الذين أقاموا الناس على طرائقهم في التلاوة لعهد الصحابة فقد اشتهر بالإقراء : أبي ،وعلي ،وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وأبو موسى الأشعري وغيرهم والأئمة السبعة الذين اشتهروا في الآفاق : أبو عمرو، ونافع ،وعاصم ،وحمزة ،والكسائي ،وابن عامر، وابن كثير.[1]

وقد حفظت هذه القراءات في صدور الصحابة فرعوها حق رعايتها حفظا ورواية وتلقينا لمن تبعهم عملا وتنفيا لوعد الله بحفظ كتابه ، (وتحقيقا لوعد الله تعالى بحفظ كتابه ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾، فقد قيض الله له من الصحابة أئمة ثقات تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ،وحفظوه في صدورهم بجميع قراءاته ،ورواياته ،ثم نقلوه إلى من بعدهم من التابعين بهذه الكيفية ، والتابعون نقلوه كذلك من بعدهم وهكذا إلى يومنا هذا ينقل الخلف عن السلف بالأسانيد الصحيحة والتلقي عن الشيوخ حتى يستمر الحفظ لهذا الكتاب إلى يوم القيامة ، وقد اعتنى جماعة من العلماء بجمع القراءات في مؤلفات خاصة ميزوا فيها ما تواتر نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووافق رسم المصحف العثماني ، ووجها من وجوه اللغة العربية ، وبين ما خرج عن هذه الضوابط والتي تعرف بالقراءات الشاذة ، ومن أشهر الكتب التي ألفت في قراءات الأئمة السبعة ،كتاب حرز الأماني ووجه التهاني للإمام الشاطبي المتوفى سنة ٥٤٨هـ . [2]

(والقراءات غير الأحرف السبعة على أصح الآراء ،وإن أوهم التوافق العددي الوحدة بينهما، لأن القراءات مذاهب أئمة ،وهي باقية إجماعا يقرأ بها الناس، ومنشؤها اختلاف في اللهجات، وكيفية النطق ،وطرق الأداء من تفخيم وترقيق ، وإمالة وإدغام وإظهار وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف ...الخ وجميعها في حرف واحد هو حرف قريش.

أما الأحرف السبعة فهي بخلاف ذلك ،وقد انتهى الأمر إلى ماكانت عليه العرضة الأخيرة حين اتسعت الفتوحات ولم يعد للاختلاف في الأحرف وجه خشية الفساد والفتنة فحمل

---

(١) انظر مباحث في علوم القرآن /مناع قطان ص١٧٠.

(٢) انظر تقريظ كتاب النفحات الإلهية في شرح متن الشاطبية / الشيخ محمد خميس / ص٦.

الصحابة الناس في عهد عثمان على حرف واحد هو حرف قريش ، وكتبوا به المصاحف.[1] وقد استدل أستاذنا إبراهيم أنيس برأي ابن قتيبة في أن المراد بالأحرف السبعة اللغات.[2]

(قال ابن قتيبة في كتابه تأويل مشكل القرآن « فكان من تيسير الله تعالى أن أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يقريء كل أمة بلغتهم ،وما جرت عليه عاداتهم فالهذلي يقرأ»عتى حين «والأسدي يقرأ «تعلمون «بكسر التاء ،والتميمي يهمز ،والقرشي لا يهمز)[3] (ومما يجب ذكره في هذا المقام أنه لا علاقة بين الأحرف السبعة والقراءات السبع)[4] (قراءات أولئك السبع هي المتفق عليها ،وقد اختار العلماء غيره من أئمة القراءات غيرهم ثلاثة صحت قراءتهم وتواترت،وهم أبوجعفر يزيد القعقاع– ويعقوب بن إسحاق – وخلف بن هشام) وهؤلاء أصحاب القراءات العشر ،وما عداها فشاذ ،كقراءة (اليزيدي – الحسن – الأعمش – ابن جبير،وغيرهم) والسبب في الاقتصار على السبعة مع أنه في أئمة القراء من هو أجل منهم قدرا أو مثلهم إلى عدد أكثر من السبعة ،هو أن الرواة عن الأئمة كانوا كثيرا جدا فلما تقاصرت الهمم اقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه ،وتنضبط القراءة به ،فنظروا إلى من اشتهر بالثقة والأمانة وطول العمر في ملازمة القراءة ،والاتفاق على الأخذ عنه فأفردوا من كل مصر إماما واحدا ،ولم يتركوا مع ذلك ماكان عليه غير الأئمة غير هؤلاء من القراءات ولا القراءة بها كقراءة يعقوب الحضرمي ،وأبي جعفر وشيبة وغيرهم).[5]

خلاصة القول: أن القراءات السبع التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر ،وقراءة يعقوب ،وقراءة خلف متواترة معلومة من الدين بالضرورة ،وكل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم).[6]

(أما القراءات الأربع الزائدة على العشر :هناك إجماع من القراء على شذوذ القراءات الأربع ،ولكن رأينا أن هذه القراءات قريبة في الرواية والسند من روايات وإسناد القراءات السبع أو العشر ،فإلحاقها بالقراءات السبع أو العشر مع شذوذها من ناحية الرواية والسند هو السبب في إفرادنا لها هذا الحديث في هذا الموضع ،وتأكيد صاحب إتحاف فضلاء البشر على أن الأربعة شاذة اتفاقا بسبب الأسانيد أجيب بأن: انحصار الأسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم .... وهم ابن محيصن– اليزيدي – الحسن البصري – الأعمش .

يقول الرافعي : والسبب في الاقتصار على السبعة مع أن في أئمة القراء من هو أجل منهم

---

(١) انظر مباحث في علوم القران مناع القطان / ص١٧١

(٢) انظر معجم القراءات نقلا عن اللهجات العربية د/إبراهيم أنيس ص٣٨

(٣) انظر تأويل مشكل القران ص٢٨و٢٩

(٤) معجم القراءات ١ /٧٤

(٥) انظر النشر في القراءات العشر ١ / ٥٣–٥٤–٥٥ باختصاروانظر مباحث في علوم القرآن ص١٧١–١٧٢–١٧٣

(٦) انظر معجم القراءات ١ /٩٢

قدرا أو مثلهم ... هو أن الرواة عن الأئمة كانوا كثيرين جدا ، فلما تقاصرت الهمم ، اقتصروا بما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه ، وتنضبط القراءة به، فنظروا إلى من اشتهر بالثقة وبالأمانة وطول العمر في ملازمة القراءة والأخذ عنه فأفردوا من كل مصر إماما واحدا) [١]

مقاييس القراءة الصحيحة :

١- موافقة اللغة العربية
٢- موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا
٣- صحة سند القراءة.

فكل ما وافق وجه النحو   وكان للرسم احتمالا يحوي

وصح إسنادا هو القرآن   فهذه الثلاثة الأركان

«ومن كلام علماء القراءة الدال على اشتراط التواتر ما صرح به الإمام الجعبري في شرح الشاطبية، حيث يقول: ضابط كل قراءة تواتر نقلها ،ووافقت العربية مطلقا ورسم المصحف ،ولو تقديرا فهي من الأحرف السبعة ولو شاذا» [٢]

«إذا علمت هذا ،فالذي توافرت فيه الأركان الثلاثة المذكورة إنما هي القراءات العشر فحسب – قال النويري : أجمع الأصوليون والفقهاء على أنه لم يتواتر شيء مما زاد على القراءات العشر – وعلى هذا فكل قراءة وراء العشر لا يحكم بقرآنيتها بل هي شاذة لا تجوز القراءة بها لا في الصلاة ولا خارجها.... وأكد النووي وابن عبد البر ،وابن الصلاح ،وابن الحاجب وابن السبكي على عدم جواز القراءة بالشاذة وهي ليست قرآنا واستفتي ابن حجر فقال تحرم القراءة بالشاذ وفي الصلاة أشد .... وبناءً على هذا فالقراءات التي انفرد بنقلها الأئمة الأربعة أو أحدهم أو راو من رواتهم لا تجوز القراءة بها مطلقا على رأي الجمهور ولو وافقت العربية والرسم ولو وافقت العربية ،والرسم لأنها لم تنقل بالتواتر)[٣]

هذا عن القراءة والصلاة بها أما بالنسبة لتعلمها وتعليمها وتدوينها ففيها وقفة ، (وإذ قد علمت أن القراءة الشاذة لا تجوز القراءة بها مطلقا فاعلم أنه يجوز تعلمها وتعليمها ،وتدوينها في الكتب، وبيان وجهها من حيث اللغة وإعراب والمعنى، واستنباط الأحكام الشرعية منها على القول بصحة الاحتجاج بها والاستدلال بها على وجه من وجوه اللغة العربية ،وفتاوى العلماء قديما وحديثا مطبقة على ذلك والله تعالى أعلم) [٤]

(١) معجم القراءات١ /٩٥ وإعجاز القرآن للرافعي ٥١-٥٢

(٢) نقلا عن كتاب القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب للأستاذ عبدالفتاح القاضي ص٩

(٣) السابق ص١٠

(٤) السابق ص١٠

فوائد اختلاف القراءات عند ابن الجزري في كتابه النشر :

١- ما في ذلك من نهاية البلاغة ،وكمال الإعجاز ،وجمال الإيجاز .

٢- ما في ذلك من عظيم البرهان ،وواضح الدلالة إذهو مع كثرة الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض ولا تخالف ،بل كله يصدق بعضه بعضا ،ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد ،وأسلوب واحد ،وما في ذلك إلا آية بالغة وبرهان قاطع على صدق من جاء به صلى الله عليه وسلم .

٣- سهولة حفظه ،وتيسير نقله على هذه الأمة إذ هو على هذه الصفة من البلاغة والإيجاز ،فغنه من يحفظ كلمة ذات أوجه أسهل عليه ،وأقرب إلى فهمه ،وأوعى لقبوله ،من حفظه جملا من الكلام تؤدي معاني تلك القراءات المختلفات ،ولا سيما فيما كان خطه واحدا ،فإن ذلك أسهل حفظا ،وأيسر لفظا.

٤- إعظام أجور هذه الأمة من حيث إنهم يفرغون جهدهم ليبلغوا قصدهم في تتبع معاني ذلك واستنباط الحكم والأحكام من دلالة كل لفظ ،واستخراج كمين أسراره وخفي إشاراته وإمعانهم الكشف عن التعليل والتوجيه والترجيح والتفصيل بقدر ما تبلغ غاية علمهم ،ويصل إلى نهاية فهمهم .[١]

وفي الدراسات الحديثة من تناول موضوع اختلاف القراءات وأثره في المعنى بل وزاد تفنيد افتراءات المستشرقين ،وهي دراسات قيمة ونافعة للدرس والدارسين منها دراسة د / إياد السامرائي ،يقول الدكتور إياد السامرائي «وكان من بين المهتمين بتاريخ القرآن والقراءات طائفة كبيرة من المستشرقين ،درسوا تاريخ القرآن والقراءات ،وكتبوا في ذلك كتبا ،وأبحاثا كثيرة ،كان بعضها .

يتسم بالجدية والنظرة العلمية ،وكثير منها لا يخلو من الطعن والتشكيك في القرآن وقراءاته وكانت مسألة الاختلاف في القراءات القرآنية من المسائل التي اتخذها عدد من المستشرقين مسوغا للطعن في القرآن الكريم ،وراحوا يصفون القرآن وقراءاته بالتناقض والاضطراب وعدم الثبات ،وحاولوا تشكيك المسلمين في ذلك وكان وراء ذلك نفي النبوة الوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم ،وإنكار أن يكون بقراءاته من الله سبحانه وتعالى من أجل هذا كله حاولت أن أبين حقيقة الاختلاف ،وموقف علماء المسلمين منه ومفهومهم له ،ومقاصد الاختلاف في القراءات القرآنية وكيف ساهم هذا الاختلاف في القراءات القرآنية وتعدد المعاني واتساعها) [٢]

ويعلق د/مختار قائلا :(ولذلك لم نتعجب حين قام طه حسين في الخطأحينما ظن أن القراءات السبع غير متواترة بل ليست من الوحي في قليل ولا كثير ،وقد سجل رأيه هذا في كتابه

---

(١) انظر النشر في القراءات العشر ج١ص٥٢-٥١ ومعجم القراءات القرآنية ج١ص١٢٣و١٢٤

(٢) انظر الاختلاف في القراءات القرآنية وأثره في اتساع المعنى د/إياد السامرائي /موقع ملتقى أهل التفسير http:// vb.tafsir.net/tafsir3276/#.V0XybvkrLIU

المشهور «في الأدب الجاهلي : القراءات السبع ليست من الوحي في قليل ولا كثير ،وليس منكرها كافرا بل فاسقا،ولا مغتمزا في دينه ،وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها ،للناس أن يجادلوا فيها ..... وهذا الرأبين الفساد واضح البطلان لأنه ثبت بما يقطع الشك أن هذه القراءات السبع متصلة السند برسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتسرب إليها شك) [1]

ولهذا ينبغي أن تقوم الدراسات المتعددة حول القراءات القرآنية والمساهمة في نشرها وتوثيقها وتعليمها للأجيال وإزالة الشبهات حولها لتكون خير رد على المستشرقين وأمثالهم من بني جلدتنا المتعلمنين .

ما المقصود بتوجيه القراءات :

يقول الزركشي :وهو فن جليل وبه تعرف جلالة المعاني وجزالتها ،وقد اعتنى به أئمة العلماء وصنفوا فيه كتبا ... كما صنفوا في توجيه القراءات الشاذة ... وتوجيه القراءة الشاذة أقوى في الصناعة من المشهورة).[2]

مصطلح التوجيه البلاغي :

المقصود بالبحث الذي بين أيدينا ،والعناية به :هو التوجيه البلاغي للقراءت لا التوجيه النحوي –وإن كان التوجيه البلاغي جل اعتماده على القاعدة النحوية إذ البلاغة والنحو صنوان لا يفترقان والتوجيه البلاغي أعم وأشمل إذ «العلاقة بين مكونات المنظومة التحليلية تمتاز بخاصية الهرمية ،بحيث يؤسس المستوى النحوي نتائجه وتحليله على أساس من النتائج والتحليلات التي ينتهي إليها المستوى الصرفي ،كما أن المستوى النحوي يشكل بتحليلاته ونتائجه أساسا ينبغي أن يقوم عليه الدرس البلاغي [3] ، كما أن التوجيه البلاغي اتجاه يعني بالإشارة إلى الوجوه البلاغية المترتبة على تغاير القراءات ،واختلافها ،وتلمس دورها في إبراز بلاغة القرآن بوصفها وجها من وجوه إعجازه .[4]

وقد انحصرت المباحث في موضوعات علم المعاني ،وقد يرد في القراءة صورا بيانية أو ألوانا بديعية تم شرحها وتسليط الضوء عليها ،لكن الأساس فيها علم المعاني فلا تناقض بين عنوان البحث (التوجيه البلاغي ومحتواه (مباحث علم المعاني فقط) لأن هذا من إطلاق الجزء على الكل .

---

(١) انظر الأدب الجاهلي نقلا عن معجم القراءات القرآنية ١ /٧٦

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢٣٥

(٣) في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة ٥٧د /سعد مصلوح ط مجلس النشرالعلمي جامعة الكويت ٢٠٠٣م

(٤) التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية٣٠ د /أحمدسعد مكتبة الآداب القاهرة

ولأن أغلب القراءات في البحث جاءت مشتملة على الحذف والذكر فقد رتبت الفصول مبتدئة بالحذف والذكر.

الفصل الأول ؛ بلاغة الحذف والذكر :

البلاغة: مطابقة الكلام لمقتضى الحال والمقام (،فكما تكون البلاغة في الحذف والإيجاز كذلك تكون البلاغة في الذكر والإطالة، ذلك لأن من المعلوم أن للحذف أغراضه التي لا يغني الذكر غناءه فيها ،وأن للذكر أغراضه التي لا يغني الحذف غناءه فيها ،فالذكر في موطنه بليغ مطابق، والحذف في موطنه بليغ مطابق) [1]

وجريا على عادة البلاغيين فقد قمت بتقديم (باب الحذف والذكر وفصله عن باب الإيجاز) إذ الحديث عن الحذف والذكر يأتي في مقدمة علم المعاني وأحوال المسند إليه والمسند من حذف وذكر وتقديم وتأخير وتعريف وتنكير ،ويأتي باب الإيجاز والإطناب والمساواة ختاما لعلم المعاني فيكون هذا من ذكر العام بعد الخاص .

أغراض الذكر :

أ- لأنه الأصل في العبارة كما يقتضي العقل والإعراب أن يذكر فيها المسند إليه لأنه الأهم الذي تنسب إليه الأحداث والصفات في الجملة .

ب- الاحتياط لضعف التعويل على القرينة –وذلك بأن يكون هناك قرينة تدل على المسند إليه لوحذف –،ولكن هذه القرينةغير كاشفة ومبينة .

ج- الرغبة في التقرير والإيضاح ،وتقرير الخبر والفعل .

د- التلذذ بذكره .

هـ- التفادي من ذكر الضمير الذي يربط الجملة بالكلام السابق لأن القصد إلى استقرارها.

و- الرغبة في طول مقام الحديث حين يكون مع من تحب وإرادة بسط الكلام.

ز- التنبيه على غباوة السامع.

ح- تعظيم المسند إليه

ط- تحقير المسندإليه.

ي- بسط الكلام

ك - تخصيص المسند إليه بالمسند.

ل - االتسجيل على السامع حتى لا يتأتى منه الإنكار.

«وهذا يجعل مهمتنا صعبة لأننا لانستطيع أن نضع قاعدة تحيط بأغراض ذكر المسند إليه « [2]

---

(١) خصائص التراكيب أبو موسى١٨٠

(٢) الإيضاح للقزويني ص ٣٦خصائص التراكيب ١٨٧ والبلاغة فنونها وأفنانها ٢٤٩ وانظر المعاني في ضوء أساليب القرآن د/عبدالفتاح لاشين ص ١٥٠-١٥٢وانظر علم المعاني د/بسيوني فيود ص١٠٨-١١١

أغراض الحذف :

(لابد لكل حذف في اللغة من وجود أمرين بدونهما يكون الحذف عبثا ،وضربا من الهذيان وهذان الأمران هما:

١- وجود القرينة الدالة التي تدل على المحذوف وترشد إليه وتعينه.

٢- وجود سر بلاغي يدعو إلى الحذف ،ويرجحه على الذكر ، وهذه الأسرار كثيرة ،ولا يمكن استقصاؤها والإحاطة بها).[١]

والبلاغيون لايفرقون بين الحذف الواجب والحذف الجائز إذ ينظرون للعلة والسر البلاغي فقط وقد تركوا الحكم النحوي للنحاة فاالنحوي يحكم والبلاغي يعلل ويحلل ،ولذلك نجد الإمام عبدالقاهر الجرجاني يبرز فوائد وقيمة الحذف البلاغية :هو باب دقيق المسلك،لطيف المأخذ ،عجيب الأمر شبيه السحر ،فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر،والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ،وتجدك أنطق ماتكون إذا لم تنطق وأتم ماتكون بيانا إذا لم تبن)[٢]

يأتي الحذف لتصفية العبارة وترويق الأسلوب من ألفاظ يفاد معناها بدونها لدلالة القرائن عليها وأن هذا الاختصار وحذف فضول الألفاظ، يجري مجرى الأساس الذي بنيت عليه الأساليب البليغة و هذا مايسميه البلاغيون :

أ- (الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر).
ب- ضيق المقام.
ج- كون الخبر لايصلح إلا له .
د- تصفية العبارة ،وترويق الأسلوب.
هـ- تطهير اللسان عنه أو صونه عن اللسان .
و- اتباع الاستعمال الوارد.[٣]

(ومن مباحث الجملة التي عني بها البلاغيون الحذف ،فمن الخصائص الأولى للعربية الإيجاز، وما دام الأمر كذلك فإن كل كلمة أو جملة يمكن أن يفهم المعنى بدونها ،لوجود قرائن تدل على الحذف حري بها أن تحذف ،فإن الحذف أمر لا مناص منه ،فما بالك إذا كان الحذف مزية يزدان بها الكلام حسنا ،ويجمل رونقا ،ويكون أكثر رواء فذلك مما يؤكد الحذف ، إن لم نقل يوجبه وهاتان ميزتان للحذف ؛ ١- كمال المعنى مع المحذوف من جهة. ٢- حكم بيانية وأغراض

---

(١) علم المعاني د،بسيوني فيود ١٠٧

(٢) دلائل الإعجاز ص١٠٥-١٠٩

(٣) الإيضاح للقزويني ص٣٥ خصائص التراكيب باختصار ١٦٤و البلاغة فنونها وأفنانها / فضل حسن عباس ص٢٤٧

بلاغية تفهم من هذ الحذف من جهة أخرى)[1]

ومن إعجاز القرآن الكريم أن نرى القراءتين في الآية الواحدة تجمعان بين بلاغة الحذف، وبلاغة الذكر ،ولكل وجهه وبلاغته ،قال أبو بكر الباقلاني :(والقرآن على اختلاف فنونه ، وما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة ،والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف ،والمتباين كالمتناسب ،والمتنافر في الأفراد إلى حد الآحاد ،وهذا أمر عجيب تبين به الفصاحة ، وتظهر به البلاغة ، ويخرج معه الكلام عن حد العادة ، ويتجاوز العرف) [2]

والحذف في القراءات الواردة في سورة طه من قبيل حذف الفاعل وبناء الفعل للمفعول وفيه أسرار بلاغية.

(ومن حذف المسند إليه: بناء الفعل للمفعول، إذ يحذف الفاعل، ويقام مقامه غيره، ووراء هذا الحذف أغراض كثيرة ،تعينه عهدا، أو الخوف عليه ،أو احتقاره، أو الجهل به، أو ظهوره ظهورا لالبس به).[3]

التوجيه للآيات:

١- قرأ حفص «ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى»،و قرأ طلحة « مانُزّل عليك» بنون مضمومة وزاي مكسورة مشددة مبنيا للمفعول[4]

* قراءة حفص بذكر المسند إليه (وهو الضمير نا للمتكلم الدالة على الفاعلين) الله سبحانه وتعالى، وتوجيه هذه القراءة :

أ – أن ذكره هو الأصل .

ب– بالرجوع لمناسبة نزول الآيات

(نجد أن المشركين قد تقولوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأوه وأصحابه يطيل القيام لما أنزل عليه القران وكان يراوح بين قدميه يقوم على رجل فقالت قريش:(ما أنزل عليه إلا ليشقى) وقيل ،قال أبوجهل والنضر والمطعم:إنك لتشقى بترك ديننا فنزلت)[5]

الآية بنفي هذا الادعاء الباطل، وإثبات النزول لله عزوجل بضمير المتكلم (نا) لإضفاء المهابة

(١) دلائل الإعجاز ١٧٨

(٢) انظر إعجاز القرآن للباقلاني ص٣٨ والإعجاز البلاغي د/أبو موسى ص٢١٤

(٣) علم المعاني د.بسيوني فيود ص ١٠٤

(٤) تفسير الطبري ج١٦ص٥/ البحر المحيط ج٦ص٢١١/ والتحرير والتنوير ج٨ص١٨٥/ وانظر أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن الشنقيطي ج٤/ ٣٠

(٥) التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور ج٨ص١٨٤

والجلال والتطلف والتخفيف على رسول الله، ولإلقاء الروع والخوف في قلوب الكفار، (افتتحت السورة بملاطفة النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله لم يرد من إرساله ،وإنزال القرآن عليه أن يشقى، وإنما أراد أن يذكر بالقرآن من يخاف وعيد)[(١)]

كما يدل على التنبيه على غباوتهم أنه مانزل إلا من عند الله رب العالمين ليكون معجزته الكبرى التي أعجزتهم عن أن يأتوا بمثله لا لشقائه وعنته .

* توجيه قراءة الحذف للمسند إليه (طلحة) بالبناء للمفعول ﴿ مانُزّل عليك القرآن لتشقى ﴾ يقرأ بالتشديد على ما لم يسم فاعله، والقرآن فاعل .[(٢)]

فإنه معلوم من الفاعل الحقيقي الذي أنزل القرآن، ولمعرفة السامعين ،وهذا يفيد الاختصار والإيجاز، وقوة القرينة، لكن مايلفت في القراءة أن الفعل «نُزّل «فعل ماض مبني للمفعول بتشديد الزاي ولم تأت بصيغة «أنزل»للدلالة على أن القرآن لم ينزل جملة واحدة ، وإنما نزل منجما لتثبيت قلبه صلى الله عليه وسلم .

٢- قرأ حفص: «ولِتُصنَع على عيني «بلام التعليل تدخل على الفعل المضارع وضم التاء وفتح النون بالبناء للمجهول وحذف المسند إليه ... الفعل المضارع منصوب بأن المضمرة وجوبا، فهي في تأويل مصدر والتقدير (وصنعتك على عيني) بمعنى تربيتك ،والإحسان إليك ورعايتك ،ومراقبتك على عيني ،فكيف يذكر الفاعل في هذا المقام وكل القرائن تشير إليه فهو معلوم معرف للجميع لاينكره إلا جاحد ،لكن المعجز في الأمر هو التعبير بلفظة (تصنع) دون غيرها من الألفاظ المرادفة مثل (لتربى – ترعى – تكفل) وهذا من مزايا النظم القرآني الذي يهتم بالجملة القرآنية واختيار المكان المناسب فيها للكلمة المعبرة (يقال صنعت الفرس :إذا أحسنت إليه وهي معطوفة على علة محذوفة «ليتلطف بك ولتصنع») [(٣)]

وقيل :«لتغذى على عيني ...قال: جعله في بيت الملك ينعم ويترف، غذاؤه عندهم غذاء الملوك فتلك الصنعة» [(٤)] (والصنع: مستعار للتربية والتنمية ،تشبيها لذلك بصنع شيء مصنوع ،ومنه يقال لمن أنعم عليه أحد نعمة عظيمة :هو صنيعة فلان) .[(٥)]

فهي لفظة جامعة مانعة تشمل كل المرادفات فالتربية صنعة والرعاية صنعة والكفالة صنعة والرقابة صنعة ولو وضعت أخرى مكانها لما أدت هذا المعنى ، إلى جانب تناغمها وانسجامها مع ما قبلها من الكلمات ومابعدها وما لها من الجرس والإيقاع المؤثر في نفس السامع .

---

(١) انظر إعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري تحقيق محمد عزوز ص٦٤

(٢) السابق .

(٣) انظر البحر المحيط ٦/٢٢٧

(٤) انظر تفسير الطبري ١٦/٥٩

(٥) التحرير والتنوير ٨/٢١٨

ثم نرى التلاؤم والانسجام التام برد العجز على الصدر، في ختام الآية «واصطنعتك على عيني»، وهو أن يجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أول الفقرة ،والآخر في آخرها) [١] (ومن هنا ختم الامتنان بما هو الفذلكة ،وذلك جملة «واصطنعتك على عيني الذي هو بمنزلة رد العجز على الصدر على قوله ولتصنع على عيني إذ تمشي أختك «والاصطناع :صنع الشيء بعناية ، والكلام تمثيل لهيئة الاصطفاء لتبليغ الشريعة بهيئة من يصنع شيئا لفائدة نفسه فيصرف غاية إتقان صنعه) [٢]

* وقرأ أبو جعفر :«ولْتُصنَع «بسكون اللام وجزم العين» [٣] ؛ بلام الأمر والبناء للمفعول ... الفعل المضارع مجزوم بالسكون بلام الأمر فالمعنى انتقل من الأسلوب الخبري إلى الأسلوب الإنشائي (الأمر) فهل الأمر حقيقي أم مجازي ؟ فالأمر في القراءة من الأعلى إلى الأدنى لكن خرج عن دلالته الأصلية وهي دلالة الوجوب إلى دلالة مجازية (وهي: الإنعام أي تذكير النعمة)[٤] ، وقرأ الحسن «ولِتَصنعَ « بلام التعليل وفتح التاء والنون بذكر المسند إليه معناه (لتكون حركتك ، وتصرفك على عين مني) .[٥]

* وقرأ ابن نهيك :»ولتصنع على عيني بفتح التاء وفسره فقال ولتعمل على عيني) [٦]، وبهذه القراءة ،قد اختلف المعنى عن قراءة الجمهور ،فالفاعل ضمير مستتر تقديره أنت والمقصود به موسى عليه السلام .

والمراد : لتتحرك ياموسى وتعمل تحت رعايتي وعنايتي وذكر المسند إليه الغرض منه تعظيمه وتكريمه أيضا تخصيصه بالمسند(تصنع)،(على عيني) في كل القراءات على (استعارة تصريحية تبعية في الحرف فقد استعملت في معنى المصاحبة وليس للاستعلاء ، (وعلى للاستعلاء المجازي بمعنى التمكين ،جعل مجيئه في الوقت الصالح للخير بمنزلة المستعلي على ذلك الوقت المتمكن منه)[٧]

(وعيني) مجاز مرسل علاقته السببية أطلق السبب وأراد المسبب عنه وهو المراعاة والمراقبة (والعين مجاز في المراعاة والمراقبة ،كقوله تعالى «واصنع الفلك بأعيننا « ، وقول النابغة :عهدتك ترعاني بعين بصيرة وتبعث حراسا علي وناظرا) [٨]

(١) الإيضاح للقزويني بتعليق النكلاوي وفراج والهدهد ص٨٧
(٢) التحرير والتنوير ٨/٢٢٢-٢٢٣
(٣) انظر البحر المحيط ٦/٢٢٧وانظر إعراب القراءات للعكبري ص٧٠ / والبدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة لعبدالفتاح القاضي ٢٠٢
(٤) انظر الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج٣/١٩٢ ـ ودلالات التراكيب د/أبوموسى ص٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤
(٥) انظر البحر المحيط ٦/٢٢٧
(٦) تفسير الطبري ١٦/٦٠
(٧) التحرير والتنوير ٨/٢٢٢
(٨) انظر التحرير والتنوير ٨/٢١٩ والبيت من ديوان النابغة الذبياني ص٦٤تحقيق كرم البستاني ط-دار صادر بيروت وفيه (رأيتك)مكان (عهدتك)

٣- قراءة حفص «قالا ربنا إننا نخاف أن يَفرُطَ علينا أو أن يطغى « يَفرط بفتح الياء وضم الراء ،بذكر المسند إليه ،وهو الضمير المستتر تقديره» هو»(ومعنى الآية :ربنا إننا نخاف فرعون إن نحن دعوناه إلى ما أمرتنا أن ندعوه إليه ، أن يعجل علينا بالعقوبة وهو من قولهم :فرط مني إلى فلان أمر، إذا سبق منه ذلك إليه ، ومنه فارط القوم وهو المتعجل المتقدم أمامهم إلى الماء أو المنزل)[١]

من الفعل فرط أي سبق، ،فرَط يفرُط (من باب نصر ينصر (فعَل يفعُل)(فذكر الطغيان بعد الفرط إشارة إلى أنهما لا يطيقان ذلك ...وكان الفرط شاملا لأنواع العقوبات حتى الإهانة بالشتم.

فذكر المسند إليه هو الأصل في الذكر ،وأيضا تخصيصه بالمسند (الفعل «يفرط») أنهم لا يتوقعون من فرعون سوى القيام بالإفراط عليهم وهذا تأكيد وتقرير منهم .

* وقرأ يحي وأبو نوفل وابن محيصن «أن يُفرَطَ « بضم الياء وفتح الراء بالبناء للمفعول أي :يسبق بالعقوبة ويسرع بها، فنائب الفاعل الجار والمجرو «علينا» (ويجوز ان يكون من الإفراط وهو مجاوزة الحد في العقوبة خافا أن يحمله حامل على المعاجلة بالعذاب من شيطان أو من جبروته واستكباره وادعائه الربوبية ،أو من حبه للرئاسة ،أو من قومه القبط المتمردين الذين قال فيهم الله «قال الملأ من قوم فرعون») [٢]

وحذف المسند إليه للدلالة على التعميم والتنويع والتكثيرفي من يقوم بالإفراط و لتذهب النفس فيه كل مذهب .

* وقرأ ابن محيصن : «يُفرِط ٍ»بضم الياء وكسر الراء من الإفراط بالأذية، بذكر المسند إليه ، وذلك: لتحقير فرعون ، وإلصاقَ الفعل به (تخصيص المسند بالمسند إليه) .

٤- قرأ حفص ﴿ لايَضِل ربي ولاينسى ﴾ بفتح الياء وكسر الضاد بذكر المسند إليه «ربي» يقول :لايخطيء ربي في تدبيره وأفعاله.[٣] (والضلال :الخطأ في العلم ،شبه بخطأ الطريق ، والنسيان عدم تذكر الأمر المعلوم في ذهن العالم).[٤]

وفي الذكر: دلالة على أنه الأصل (والبلاغيون يقولون :إن الأصل في العبارة كما يقتضي العقل والإعراب أن يذكر فيها المسند إليه لأنه الجزء الأهم الذي تنسب إليه الأحداث والصفات في الجملة ، ولا يحذف إلا إذا كان هناك داع من الدواعي التي ذكرنا صورا منها)[٥]

ودلالة أيضا على تقرير الخبر، وتأكيد الفعل ، كذلك تعظيم المسند إليه ، والتسجيل على

(١) انظر تفسير الطبري ١٦ / ٧٦ والبحر المحيط ٢٣١/٦

(٢) البحر المحيط ١٣١/٦

(٣) الطبري ٨٢/١٦

(٤) التحرير والتنوير ٢٣٥/٨

(٥) انظر خصائص التراكيب ص١٨١

السامع حتى لايتأتى منه الانكار (فهو لا يجوز عليه الخطأ والنسيان ،كما يجوز عليك أيها العبد الذليل، والبشر الضئيل ـ يامدعي الربوبية بالجهل والوقاحة .

وقال السدي «لايُضَل» بضم الياء وفتح الضاد ،لايغفل، وقال ابن عيسى «لايضل» لايذهب عليه وقيل التقدير «لايضل ربي الكتاب ولاينسى» قاله مقاتل، وقال القفال: «لايضل» لايغفل عن معرفة الأشياء فيحيط بكل المعلومات ولاينسى إشارة إلى بقاء العلم أبد الأباد على حاله لايتغير، وقال الحسن: لايخطئ وقت البعث ولاينساه [1]

(ويقرأ بضم الياء وفتح الضاد) أي لايتطرق عليه الضلال من أحد ،ولا بسبب خفاء)[2]، وحذف المسند إليه بهذه القراءة لإثارة الفكر، والحس بالتعويل على النفس في إدراك المعنى .

* وقرأ الحسن وقتادة والجحدري: «لا يُضِل ربي» بضم الياء وكسر الضاد ،أي لا يضل ذلك الشيء ربي أي خفاؤه لا يضل ربي) وربي في موضع نصب مفعول به. [3]، وعلى هذه القراءة فقد اختلف المسند إليه المذكور فالفاعل ضمير مستتر تقديره هو يعود على مقدر (خفاء هذا الشيء).

وهنا نلاحظ الثراء الذي أحدثه تعدد القراءات للمعنى كما يقول د/إياد السامرائي: (وبهذا يكون من مقاصد الاختلاف في القراءات القرآنية تكثير المعاني واتساعها ،ولكن من غير تناقض أو تباين في المعاني).[4]

٥- قراءة حفص :«وأن يُحشَر الناسُ ضحى»بالبناء للمفعول بضم الياء وفتح الشين بحذف المسند إليه، وتقديره (الحاشر) وذلك للعلم به ،وهو فرعون أو من يكلفه بالأمر، والاختصار والإيجاز.، يقرأ بفتح الياء وضم الشين أي يحشر الناس حاشر فرعون أو الحاشر).[5]

* وقرأ ابن مسعود ﴿وأن يَحشُر الناسَ﴾ بياء الغائب والمقصود (الحاشر) والناس مفعول به ، بحذف الفاعل للعلم به ، وحذف الفاعل في مثل هذا لايجوز عند البصريين ،ويجوز أن يكون فيه ضمير فرعون ذكره بلفظه الغيبة إما على العادة التي يخاطب بها الملوك أو خاطب القوم لقوله ﴿موعدكم﴾،وجعل يحشر لفرعون) [6]

وعند الطبري : سمعت أبا نهيك يقرأ :«وأن يحشر الناس ضحى «يعني فرعون يحشر قومه» ٩٣/١٦.

---

(١) البحر المحيط ٢٥٣/٦

(٢) انظر إعراب القراءات الشاذة ٧٢/٢

(٣) إعراب القراءات الشاذة ٧٢/٢

(٤) انظر الاختلاف في القراءات القرآنية وأثره في اتساع المعاني موقع ملتقى أهل التفسير / يوتيوب

(٥) إعراب القراءات ٧٤/٢

(٦) البحر المحيط ٢٣٧/٦

وحذف الفاعل هنا لاداعي لذكره لأنه معلوم للجميع بأنه من يقوم بهذا إذ إنه صاحب القضية ومنوط به حلها وتحدي موسى بجمع الناس والانتصار عليه .

* وقرأ ابن مسعود:«وأن تَحشُر الناسَ ضحى «بفتح التاء خطاب أي أنت(فرعون) (تحشر أنت) وعلى القراءة الأخيرة في قوله تعالى «قال موعدكم يوم الزينة وأن تحشر الناس «الناس مفعول به حذف الفاعل للعلم به ، حيث عين الخطاب لفرعون ،وأن الجملة الأخيرة من قول السحرة ففي هذا زيادة توكيد ،وتقرير،ودلالة على ثقتهم وغرورهم بإفحام موسى عليه السلام .[١]

٦- قرأ حفص «يُخيَل إليه من سحرهم أنها تسعى» بالبناء للمفعول بالياء ،بمعنى :يُخيَل إليهم سعيُها)[٢]، وحذف المسند إليه .وذلك للعلم به .و، أيضا لتعظيم وتهويل عدد المسند إليه ولتذهب النفس فيه كل مذهب ،وقد ذكر المفسرون أنهم عصابة لم يخلق الله أسحر منها.[٣] واختلف في مبلغ عدد السحرة الذين أتوا يومئذ صفا فقال بعضهم :كانوا سبعين ألف ساحر مع كل ساحر منهم حبل وعصا) .[٤]

(وقرأ حفص «يخيل» بتحتية في أول الفعل على أن فاعله المصدر من قوله «أنها تسعى» وهذا التخييل الذي وجده موسى من سحر السحرة هو أثر عقاقير يشربونها تلك الحبال والعص ،وتكون الحبال من صنف خاص والعصي من أعواد خاصة ، واعصي من أعواد خاصة فيها فاعلية لتلك العقاقير ، فإذا لاقت شعاع الشمس اضطربت تلك العقاقير فتحركت الحبال والعصي ، وليس التخييل لموسى من تأثير السحر في نفسه ،لأن نفس النبي لا تتأثر بالأوهام)[٥]، وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من تحليل حذف المسند إليه تهويل عدده وتكثير أمره في نفوس الناس وغرورهم بقوتهم حيث قالوا»إن هذان لساحران «فماذا يفعل الساحران أمام سبعين ألف ساحر .

* قرأ الزهري والحسن وعيسى وابن ذكوان: (تُخيَل إليه)بضم التاء وحذف المسند إليه والبناء للمفعول (والمصدر في (أنها تسعى) بدل من ضمير الحبال والعصي الذي هو نائب فاعل «تخيل »بدل اشتمال)[٦]، ويرى أبو حيان (أن من بنى «تُخيَل» للمفعول فالمخيل لهم ذلك هو الله للمحنة والابتلاء)

* قرأ أبو السمال «تَخيَل إليه من سحرهم « بفتح التاء أي تتخيل ،وفيها أيضا ضمير ما ذكر وأنها بدل اشتمال من ذلك الضمير ،لكنه فاعل من جهة المعنى.[٧]

---

(١) السابق .

(٢) تفسير الطبري ١١٠/١٦

(٣) البحر المحيط ٢٣٧/٦

(٤) تفسير الطبري ١٦/١٠٧

(٥) التحرير والتنوير ٢٥٨/٨

(٦) أضواء البيان /٣٣٠/٤

(٧) البحر المحيط ٢٤١/٦

بذكر المسند إليه (الضمير يعود على الحبال والعصي)مجاز عقلي حيث أسند الفعل إلى غير فاعله الحقيقي .وهو السحرة أنفسهم ، وذكر المسند إليه هنا إنما جاء على الأصل وزيادة التقرير والتوضيح والتخصيص بالمسند .

* وقرأ أبوالسماك (تُخيِل)بضم التاء وكسر الياء بذكر المسند إليه .والضمير فيه للفاعل .

* وقرأ الحسن (نُخيِل) بالنون المضمومة وكسر الياء والمسند إليه مذكور الضمير «لله».فالمخيل لهم الله بصيغة الجمع للتعظيم .والضمير في إليه قيل لموسى ،وقيل لفرعون [١]

وفي جميع القراءات إيجاز بحذف الجملة في قوله تعالى»قالوا ياموسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه «والتقدير: فألقوا حبالهم وعصيهم فإذا حبالهم وعصيهم) وذلك لدلالة المقام عليه فالحذف في هذا المقام أولى من الذكر .

٧- قرأحفص»إنما تُقضِي هذه الحياة الدنيا«بفتح التاء وكسر الضاد، بذكر المسندإليه ، الفاعل ضمير مستتر تقديره (أنت) خطاب لفرعون .... [٢]

وذكر الفاعل له دلالة عظيمة فإلى جانب أنه الأصل في الباب إلا أنه يفيد التنبيه على غباوة فرعون ،كما يفيد التحقير لشأنه والتهوين من أمره ،فقد ظهر الحق جليا ناصعا لا شك فيه ولا مراء ،فيخاطب السحرة فرعون :هل مازلت على عنادك وجبروتك فافعل ما تشاء فأنت وما تفعله أحقر وأهون ما يكون علينا .

(أظهروا استخفافهم بوعيده وبتعذيبه إذ أصبحوا أهل إيمان ،ويقين ،وكذلك شأن المؤمنين بالرسل) [٣]

* وقرأ أبوحيوة «إنما تُقضَى هذه الحياة الدنيا» بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه وهذه الحياة في محل رفع نائب فاعل ......) [٤]

وحذف الفاعل في هذه القراءة دلالة على التركيز على الحدث لا المحدث فهم في حال ثقة ويقين بربهم الذي آمنوا به وتوكلوا عليه ،وأن هذه الدنيا إلى فناء دائم فلم يعبأوا بعذابها وشقائها، ولم يحرصوا على نعيمها، وقربهم من فرعون ،وأيضا فيه دلالة على ضيق المقام فالتعبير بالفاء في قوله تعالى «فألقي السحرة سجدا قالوا آمنا برب هارون وموسى «وقعت موقعا رائعا حيث ربطت بين معنيين وموقفين متغايرين وأفادت سرعة الانتقال من حال إلى حال – من حال نصرة فرعون ضد موسى وربه بكل ما أوتوا من قوة مقابل قربهم منه – إلى حال نصرة موسى عليه السلام على

(١) السابق.

(٢) السابق ٢٤٣/٦

(٣) التحرير والتنوير ٢٦٦/٨

(٤) البحر المحيط ٢٤٣/٦وإعراب القراءات الشواذ٢ /٨٠

فرعون واللجوء إلى الله- ربهم الحقيقي لا مدعي الربوبية لعنه الله - في شدتهم وأزمتهم وقد باعوا أنفسهم لله حيث قالوا «إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر»فدلت على أنه رغم كثرتهم الكاثرة تمت هزيمتهم في وقت قصير وبسرعة عجيبة «فالفاء»هنا عملت على إشباع نفوسهم بالسخرية من ذلك العدو وازدراء عدته وعتاده وصورت ضيق الحال بين المقامين .

«وقد يحذف المسند إليه لضيق المقام ،وتجد لهذا مذاقا حسنا في سياق الضجر والشدة حين ينزع المتكلم إلى الإشارات اللماحة لفرط ما يجد»[1]

٨- قرأ حفص («قالوا ما أخلفنا موعدك بملكنا ولكنا حُمِلنا أوزارا من زينة القوم «)بضم الحاء وتشديد الميم وكسرها بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه ....

* وقرأ أبو عمرو وابن محيصن «ولكنا حملنا «بذكر المسند إليه (نا) الفاعلين والغرض من الذكر .....

٩- قرأحفص (قال بَصُرت بما لم يبصروا) بفتح الباء وضم الصاد بذكر المسند إليه . [2]

وذكر المسند إليه يفيد إظهار تعظيمه(السامري) وهويدافع عن نفسه أمام موسى عليه السلام ويدفع غضب موسى عنه أن هذا الفعل ما صدر إلا عن بصيرة نافذة يمتلكها ولا يمتلكها غيره من غيره .

* وقرأ عمرو بن عبيد (بُصِرت)بضم الباء وكسر الصاد بحذف المسند إليه ....

أما حذف المسند إليه هنا فإنه يدل دلالة واضحة أن السامري لم ينسب لنفسه نفاذ البصيرة وإنما نسبها لقوة أعظم منه شأنا وذلك للتنبيه على سامعه بأهمية الفعل .

١٠- قرأ حفص («بمالم يَبصُروا به») بذكر المسند إليه ... [3]

* وقرأ عمرو بن عبيد («تُبصَروا «) بضم التاء وفتح الصاد ،وقرأ الأعمش «: يبصروا «بضم الياء وفتح الصاد بحذف المسند إليه .....

١١- قرأحفص («فإن لك موعدا لن تخلفه « بضم التاء وفتح اللام بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه .....

* وقرأ ابن مسعود «لن نُخلِفه «بالنون المضمومة وكسر اللام بذكر المسند إليه ، وقرأ ابن كثير وأبوعمرو والأعمش «لن تخلفه «بالتاء المضمومة وكسر اللام بذكر المسند إليه....

١٢- قرأ حفص («من أعرض فإنه يحمل يوم القيامة وزرا «) بفتح الياء وكسر الميم ، وقرأ داود («يحمل) بضم الياء ووفتح الحاء وتشديد الميم المفتوحة .بالبناء للمفعول .

---

(١) خصائص التراكيب ١٧٥

(٢) البحر المحيط ٢٥٤/٦

(٣) السابق ٢٨٦/٦

١٣- قرأ حفص («يوم ينفخ في الصور «) بالبناء للمفعول (حذف المسند إليه) ، وقرأ أبو عمر « ننفخ « وقرأابن هرمز «ينفخ «بياء الغائب وذكر المسند إليه ... [١]

١٤- قرأ حفص («ونَحشُر المجرمين «)بفتح النون وضم الشين وذكر المسندإليه

* وقرأ الحسن «ويَحشُر «بفتح الياء وضم الشين بذكر المسند إليه ...

* وقرأ الحسن وطلحة بن مصرف «ويحشر «بضم الياء وفتح الشين بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه ...

١٥- قرأ حفص(«من قبل أن يُقضَى إليك وحيه «)بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه ... وقرأ يعقوب والحسن («نَقضي إليك وحيه «) بالنون بذكر المسند إليه .

١٧- قرأ حفص (« يمشون «) بفتح الياء وضم الشين بذكر المسند إليه .... [٢]

* وقرأ ابن السميفع («يُمَشَون»)بتشديد الشين المفتوحة وضم الياء بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه ..

١٨- قرأ الجمهور («من قبل أن نذل ونخزى «) بفتح النون وكسر الذال بذكر المسند إليه ، وقرأ ابن عباس وغيره .... («نذل «) بضم النون وفتح الذال بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه ..

١٩- قرأ الجمهور («نخزى «)بفتح النون وفتح الزاي وذكر المسند إليه ... وقرأابن عباس(« ونخزى») بالبناء للمفعول وحذف المسند إليه [٣]

وأكتفي بهذه النماذج وتوجيهها في هذا الفصل ، وسأكمل البحث بشكل منفرد عن البحث المقدم للمؤتمر حتى أكمل بقية الأبواب البلاغية بعد الحذف والذكر التي تشتمل علىيها القراءات في السورة.

الفصل الثاني : الالتفات وبلاغة الالتفات ..

عرف البلاغيون الالتفات بقولهم :

الانتقال بالأسلوب من صيغة المتكلم ،إلى صيغة الخطاب ،أوالغيبة إلى صيغة أخرى من هذه الصيغ ،بشرط أن يعود الضمير على نفس الذي يعود عليه الضمير الأول . [٤]

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٨٦

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٨٩ والكشاف٢/ ٥٥٨

(٣) مجموع هذه القراءات تم نقلها من معجم القراءات القرآنية د/أحمد مختار عمر — ود/عبدالعال مكرم مجلد٣/من ص١٨٩-٢٧٩

(٤) المعاني في ضوء أساليب القرآن د عبدالفتاح لاشين ١٨٨

أو بتعبير آخر : التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر منها ، قال عنه أبوعبيدة (ومن مجاز ماجاءت به مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبة هذه إلى مخاطبة الغائب «حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة «

أول من سماه بالالتفات الأصمعي (فقد رروي انه سأل بعض من كان يتحدث إليهم أتعرفون التفاتات جرير ؟فقال له: لا ، قال :فما هي ؟ قال : أتتني إذ تودعنا سليمى بعود بشامة سقي البشام

وابن المعتز ، في حديثه عن الالتفات جعله نوعين :

* نوع ينصرف فيه المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك .

* ونوع ينصرف فيه المتكلم عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر .

و للالتفات ست صور :

أ- من التكلم إلى الخطاب

ب- من التكلم إلى الغيبة

ج- من الخطاب إلى التكلم .

د- ومن الخطاب إلى الغيبة

هـ- من الغيبة إلى الخطاب

و- من الغيبة إلى التكلم

بلاغة الالتفات : الالتفات من فنون البلاغة ،ملاكه الذوق السليم ،والوجدان الصادق(لقبه ابن جني ب «شجاعة العربية كأنه عنى أنه دليل على حدة ذهن البليغ وتمكنه من تصريف أساليب كلامه كيف شاء ،كم يتصرف الشجاع في مجال الوغى بالكر والفر)٢ وذلك لأن الرجل الشجاع يركب ما لايستطيعه غيره، ويتورد مالا يتورده ،سواه ،وكذلك الالتفات في الكلام فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات «

وقد ذكر الزمخشري في وجه حسنه :»أن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع ،وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد « [1]

وتبع الزمخشري حازم القرطاجني فقال:»وهم يسأمون الاستمرار على ضمير متكلم ،أوضمير مخاطب ،فينتقلون من الخطاب إلى الغيبة ،وكذلك يتلاعب المتكلم بضميره فتارة يجعله

(١) التحرير والتنوير ١/١٨٠ ٣الإيضاح للقزويني ص٦٣-٦٤-٦٥انظر المعاني في ضوء أساليب القرآن ١٩٠والكشاف ج١ص١٢

(ياء) على جهة الإخبار عن نفسه ،وتارة يجعله (كافا أو تاء)فيجعل نفسه مخاطبا ،وتارة يجعله هاء) فيقيم نفسه مقام الغائب فلذلك كان الكلام المتوالي فيه ضمير متكلم أو مخاطب لايستطاب وإنما يحسن النتقال من بعضها إلى بعض « [1]

ولكن ابن الأثير رد هذا الاتجاه ، وعاب الزمخشري ،فقال :»وليس الأمر كما ذكره،لأن الانتقال في الكلام من أسلوب إلى أسلوب إذا لم يكن إلا تطرية لنشاط السامع ، وإيقاظا للإصغاء إليه ،فإن ذلك دليل على أن السامع يمل من أسلوب واحد ،فينتقل إلى غيره ليجدد نشاطا للاستماع ،وهذا قدح في الكلام ،لأنه لوكان حسنا لما مل .

ولو سلمنا للزمخشري ما ذهب إليه، لكان إنما يوجد ذلك في الكلام المطول ،ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك،لأنه قد ورد الانتقال من الغيبة إلى الخطاب ، ومن الخطاب إلى الغيبة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم ، ويكون مجموع الجانبين معا عشرة ألفاظ أو أقل من ذلك .

وما أعلم كيف ذهب على مثل الزمخشري مع معرفته بفن الفصاحة والبلاغة ؟

وبعد أن رد كلام الزمخشري عقب عليه بوجهة نظره فقال :

«والذي عندي في ذلك أن الانتقال من الخطاب غلى الغيبة ،أو من الغيبة إلى الخطاب ،لايكون إلا لفائدة اقتضته ،وتلك الفائدة أمر وراء الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ،غير أنها لاتحد بحد ، ولا تضبط بضابط ،لكن يشار إلى موضع إلى موضع منها ليقاس عليها غيرها ،فإنا قد رأينا —كما سيأتي في سورة الفاتحة — أن الانتقال من الغيبة إلى الخطاب قد استعمل لتعظيم شأن المخاطب ثم رأينا ذلك بعينه ،وهو ضد الأول — قد استعمل في الانتقال من الخطاب إلى الغيبة ،فعلمنا حينئذ أن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لايجري على وتيرة واحدة ،وإنما هو مقصور على العناية بالمعنى المقصود .

(وقد رأينا أن مزيته البلاغية تختلف من أسلوب إلى أسلوب ، ولايمكن أن نضبطه ونحدد مزاياه ، والمهم في إدراكه هو : حسن التأتي ، وصدق النظر والوعي بسياق الكلام ونوع المعنى ، نعم هناك فائدة عامة لهذه الخصوصية تتحقق أينما وجدت ، وقد أحسن الزمخشري بيانها بقوله : «انظر ماسبق الصفحة السابقة .....

وقد كرر هذا المعنى كثيرا كما كرره البلاغيون بعده ،وهي فائدة ذات قيمة كبيرة في الأسلوب ،لأن إيقاظ الحس وإثارة الملكات من أبرز العناصر التي تتوفر في الكلام المختار ، وينبغي أن نذكر هذه المزية في كل صورة من صور الالتفات كما قلنا ، وكنا في الشواهد السابقة مهتمين بالدلالات الخاصة التي هي ولائد السياق ،والتي تختلف تبعا لذلك ، ويجوز لك أن تغفل هذا الأصل مع كل شاهد فتقع في التقصير التي وقعنا فيها) [2]

(١) انظر المعاني في ضوء أساليب القرآن ، ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء ٣٣٨

(٢) انظر خصائص البلاغة د أبوموسى ٢٥٩-٢٦٠

وبالتأمل في سورة طه والقراءات فيها تبين أن فيها من الأسرار والنكات البلاغية التي تكمن في هذا الأسلوب :

أولا . قراءة حفص ﴿قال رب اشرح لي صدري ،ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني يفقوا قولي، واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزري﴾ بهمزة وصل اشدد بسكون الشين وضم الدال فعل أمر يفيد الدعاء معطوف على الأفعال قبله(على معنى الدعاء ، وفي شد الأزر ،وتشريك هارون النبوة .[1]

وجملة «اشدد به أزري «بصيغة الأمر بيان لجملة «اجعل لي وزيرا «سأل الله أن يجعله معينا له في أعماله وسأله أن يأذن له بأن يكون شريكا لموسى في أمره أي أمر رسالته»[2]

وقرأ ابن عامر والحسن.... «هارون أخي أشدُد به أزري وأُشرِكه « بهمزة القطع المضمومة وسكون الشين وضم الدال فعل مضارع واقع في جواب الأمر مجزوم بالسكون والفاعل ضمير مستتر تقديره (أنا) .وعلى هذه القراءة تشتمل الأية على التفات من (الخطاب إلى التكلم كما يفديد الالتفات جديدا في المعنى فالأسلوب صار خبريا والعبير بالفعل المضارع الذي يفيد التجدد والحدوث ولهذا قال المفسرون : أي كلما حزبني أمر شددت به أزري ،أيضا (لا يريد به النبوة بل يريد تدبيره ، ومساعدته ،لأنه ليس لموسى أن يشرك في النبوة أحدا)[3]

(قرأ ابن عامر «أشدد به...وأشركه في أمري «بالألف فيهما ،ألف المخبر عن نفسه على جواب المجازاة)[4]

(والفعلان مجزومان في جواب الدعاء كما في «يفقهوا قولي» [5]

هذا إلى جانب الالتفات وقيمته البلاغية وإثرائه للمعنى ،أن الجملة الثانية جاءت على سبيل التعليل وكأنها إجابة على سؤال مقدر في طيات الجملة السابقة عليها (ولما ذا هارون) فجاء الجواب (أشدد به أزري أشركه في أمري)وهذا ما يسميه البلاغيون شبه كمال الاتصال (وهو أن تأتي الجملة الثانية وكأنها إجابة على سؤال مقدر في الجملة الأولى) ولذلك لم يفصل بين الجملتين بفاصل .

* وقرأ الحسن «أشّدد «بتشديد الشين فعل مضارع جواب الأمر مجزوم بالسكون والفاعل ضمير مستتر تقديره (أنا) للتكثير والتكرير ،(أي كلما حزبني أمر شددت به أزري وعلى القراءتين

---

(١) البحر المحيط ٦/٢٢٥

(٢) التحرير والتنوير ٨/٢١٣

(٣) البحر المحيط ٦/٢٢٥

(٤) كتاب معاني القراءات للأزهري ٢٩١

(٥) التحرير والتنوير

في الآية:التفات من الخطاب إلى التكلم أي انتقل من أسلوب الخطاب (اشرح أنت – يسر أنت – احلل أنت اجعل أنت) ثم انتقل إلى أسلوب التكلم (أشدد به)أو أشدد (بالتشديد) والفاعل الضمير المستتر تقديره (أنا) والفائدة الجليلة من الالتفات في الأسلوب والسياق (:أنه لايريد التشريك في النبوة بل يريد تدبيره ومساعدته ،لأنه ليس لموسى أن يشرك أحدا في النبوة) وقد ذكر أبو حيان هذا التعليل ولكن لم يسمه التفاتا بل قال «:هو خلاف الظاهر فلا يصار إليه لغير حاجة «٦/ ٢٢٥

وذلك لأن الالتفات من ألوان خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر(وسماه ابن الأثير شجاعة العربية) هذا بالإضافة إلى ما أضفاه هذا الأسلوب من التغيير والتلوين والتجديد وتطرية السماع .

فحينما أمرالله موسى عليه السلام بقوله تعالى :»اذهب إلى فرعون إنه طغى «لم يكن موسى يعلم أنه منتدب لهذه المهمة الضخمة ، وإنه ليعرف من هو فرعون فقد ربي في قصره ،وشهد طغيانه وجبروته ،وما يصبه على قومه من عذاب ونكال ،وهو فيهذه اللحظة في حضرة ربه ،يحس الرضى والتكريم والحفاوة فليسأله كل ما يطمئنه على مواجهة هذه المهمة العسيرة ، ويكفل له الاستقامة على طريق الرسالة .... وطلب هارون دون غيره ،لأنه يعلم عنه فصاحة اللسان وثبات الجنان وهدوء الأعصاب ،وكان عليه السلام انفعاليا حاد الطبع سريع الانفعال فطلب إلى ربه أن يعينه بأخيه يشد أزره ،ويقويه ويتروى معه في الأمر) [١]

ثانيا . القراءة السابقة في الفصل الأول ﴿قال موعدكم يوم الزينة وأن يُحشَر الناسُ ضحى ﴾ بالبناء للمفعول بضم الياء وفتح الشين وياء الغائب (التفات من الخطاب (موعدكم) إلى الغيبة ﴿وأن يَحشُر الناسَ ﴾ في القراءتين بضم الياء وفتحها) والالتفات أضفى على المعنى طراوة وبهاءً وتلوينا وتنويعا وإثراءً للمعنى.

– قرأ حفص «وإن لك موعدا لن تخلفه «بضم التاء وفتح اللام بصيغة الخطاب والبناء للمفعول .

* وقرأ أبو نهيك «لن تخلفه «بفتح التاء وضم اللام بصيغة الخطاب والبناء للفاعل وذكر الفاعل (أنت) [٢]

* وقرأ أبو نهيك «قال اذهب فإن لك في الحياة أن تقول لا مساس وإن لك موعد لن يخلفه «يَخلُفه بفتح الياء وضم اللام) [٣] ؛ بذكر الفاعل وبصيغة الغيبة (الفاعل هو)يعود على (الموعد)

(١) في ظلال القرآن٤/٢٣٣٣

(٢) البحر المحيط ٦/٢٥٦

(٣) البحر المحيط ٦/٢٧٥ والمحتسب٢/٥٧ واتحاف / ٣٠٨

(وهو من خلفه يخلفه إذا جاء بعده أي :الموعد الذي لك ،لا يدفع قولك الذي تقوله فيما بعد (لا مساس بالفعل)فهو مسند الى الموعد في الآخرة .

التفات من الخطاب إلى الغيبة حيث انتقل من طريق الخطاب للسامري إلى طريق الغيبة للترهيب له وإدخال الذعر في نفسه جراء ما قام به وإشارة إلى أن الموعد محقق لامحالة.

* وقرأ ابن مسعود والحسن بخلاف عن أبي نهيك «موعدا لن نُخلِفه «بضم النون وكسر اللام وذكر الفاعل (تقديره : نحن) بطريق المتكلم وعلي هذه القراءة يكون الالتفات من من الغيبة إلى التكلم حيث إن المخبر عن ربه هو موسى عليه السلام والسياق كان يقتضي أن يقول «لن يُخلِفه «بالتعبير عن الله سبحانه وتعالى بضمير الغائب لكنه عدل عن الظاهر لإظهار الخبر في صورة الجلال والمهابة والتعظيم لله العليم الخبير وإلقاء الرعب والذعر في نفس السامري، (لا ننقص مما وعدنا لك من الزمان ،وقال ابن جنى :لن يصادفه مخالفا ،وقال الزمخشري :لن يخلفه الله عز وجل) [(١)]

قرأ حفص «أفلم يهد لهم كم أهلكنا» (بفتح الياء وسكون الهاء يهد) والضمير فيه عائد على الله تعالى فالآية السابقة «وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه» ،وقرأ ابن عباس والسلمي «أفلم نهد لهم» بالنون) .[(٢)]

وعلى قراءة حفص يكون أسلوب الالتفات والانتقال من طريق التكلم إلى طريق الغائب .

وأبو حيان يرى أن الفاعل ضمير يعود على الله تعالى (ويؤيد هذا التخريج قراءة ﴿ألم نهد لهم﴾ بالنون ومعناه نبين .[(٣)]

وقيل الفاعل: مقدر تقديره الهدي،وقال الزمخشري :(فاعل لم يهد الجملة بعده (أي معنى الجملة ويجوز أن يكون فيه ضمير ضميرا لله أو الرسول)[(٤)] ، وكون الجملة فاعلا مذهب الكوفيين)[(٥)]

وأرى أن الضمير عائد على الله تعالى وهو التفات من التكلم إلى الغيبة وكان مقتضى ظاهر السياق التعبير بضمير التكلم ولكن هذا الانتقال تهيأة لتلقي ألوان من اللوم والتوبيخ والتعنيف للمشركين عدم اتعاظهم وتذكرهم ما حدث لمن كفر من الأمم من قبلهم ،ومانزل بهم من عذاب وهم يمشون في مساكنهم و،وفي هذه النقلة أيضا يفيد وكأنه يتكلم عن أناس غيرهم ليلفتهم لأهمية وخطورة الموقف واستحضارة صورة من قبلهم في مخيلتهم .

---

(١) الكشاف ٤٥/٣ البحر المحيط ٢٥٦/٦

(٢) البحر المحيط ٢٨٨/٦والكشاف ٥٥٨/٢

(٣) السابق .

(٤) الكشاف ٥٥٨/٢

(٥) البحر المحيط ٢٨٨/٦

الفصل الثالث : التعبير عن المفرد بالمثنى والجمع عن المفرد :

وهو أسلوب جاء على طريقة العرب ومن خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر..

وقال الفراء في قوله تعالى ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ «يخاطب الإنسان مخاطبة التثنية)[١]

قرأ حفص :﴿قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا﴾ بضمير الاثنين وهذا على ظاهر الحال إذ الخطاب ﴿اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكري ،اذهبا إلى فرعون﴾ وقرأ ابن مسعود ـ حفصة ﴿قال ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا﴾[٢] وذلك على أن الأصل في الرسالة وأن المرسل من الله هو موسى عليه، وهو المكلف بها فالخطاب له أولا.

قرأ حفص : ﴿وأنا اخترتك﴾ مخففا بالتاء وهذا على الظاهر وفيه تعريف المسند إليه بالضمير، وقرأ أبي : «وأني اخترتك»[٣]

* قرأحمزة :»وأنا اخترناك «(بتشديد نا) فالمعنى ناداه الله بأنا اخترناك ،على جمع (أنا)[٤]

* وقرأالسلمي والأعمش «وإنا اخترناك «بكسر همزة إن مع جمع الضمير)[٥]

وهذا للتعظيم والتجليل لله عز وجل، وإلقاء المهابة في نفس موسى عليه السلام لاستشعار عظم المهمة المكلف.

ويقرأ «وإنا اخترناك» على لفظ الجمع للتعظيم وكسر الهمزة للاستئناف[٦]

قرأحفص «قد أنجيناكم من عدوكم وواعدناكم «بضمير الجمع للتعظيم والتبجيل والتفخيم (نون العظمة) وقرأ حميد «نجيناكم «بتشديد النون من غير ألف .

* و قرأ حمزة والكسائي «قد أنجيتكم .... وواعدتكم «ليذكرهم بواحدنيته وتوحيده خالصا لوجه خالصا ، وكذلك قرأ الجمهور «رزقناكم» ، وقرأ حمزة والكسائي «ورزقتكم»

قرأ حفص «وإن لك موعدا لن تُخلَفه» بضم التاء وفتح اللام بصيغة الخطاب المفرد وابن كثير وأبوعمرو وأبو نهيك «تُخلِفه» بضم التاء وكسر اللام .[٧]

---

(١) انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ص٦٢٤-٦٢٥-٦٢٦-٦٢٧

(٢) انظرمفاتيح الغيب للفخر الرازي٢٢/٥٨

(٣) البحر المحيط ٦/٢٣١

(٤) معاني القراءات٢٩١

(٥) البحر المحيط ٦/٢٣١

(٦) انظر إعراب القراءات الشواذ٢/٦٦

(٧) البحر المحيط ٦/٢٧٥

* وقرأ أبو نهيك» تَخلُفه « بفتح التاء وضم اللام ،و»يخلفه»بالياء للغائب مع فتحها وضم اللام[1]

* وقرأ ابن مسعود والحسن«نُخلِفه»بنون الجمع وضمها وكسر اللام)[2]، وقرأ ابن مسعود والحسن أيضا «نَخلِفه» بفتح النون وكسر اللام.[3]

ففي قراءتي ابن مسعود والحسن بنون الجمع مع فتحها أو ضمها تعبير بالجمع موضع المفرد لأن المتكلم هو موسى عليه السلام «قال فما خطبك ياسامري.... قال فاذهب فإن لك فإن لك موعدا لن نخلفه «(التفت موسى بتوجيه الخطاب إلى السامري الذي كان سببا في إضلال القوم ....لم يزد موسى في عقاب السامري على أن خلعه من الأمة إما لأنه لم يكن من أنفسهم فلم يكن بالذي تجري عليه أحكام الشريعة ،وإما لأن موسى عليه السلام أعلم بأن السامري لا يرجى صلاحه... وأماقوله «فإن لك في الحياة أن تقول لامساس فهو إخبار بماعاقبه الله به في الدني والآخرة)[4]

والتعبير بصيغة الجمع يدل دلالة واضحة على التخويف والتهديد والوعيد للسامري بسبب عظم ما اقترف من ذنب ، وهو إضلال القوم بعد موسى ،والتهويل من شأن العذاب الذي سيلحق به في الدنيا بإهانته واحتقاره وإحراق إلهه، أما الآخرة عذاب الخلد وبئس المصير .

والظاهر يقتضي التعبير بصيغة المفرد لكن عدل عن هذا الظاهر لتلك العلة التي ذكرت ، (وإنما جاز إطلاق الناس على الواحد لأنه إذا قال الواحد قولا وله أتباع فإنهم يقولون مثل قوله)[5]

قرأ حفص :«لنحرقنه» بصيغة الجمع ودلالته التصويرية لسوء العاقبة شدة التحقير لهذا الإله المصنوع وتصوير الهجوم عليه وتنفيس حالة الغضب التي كان عليها موسى عليه السلام ، وأن من يقوم بحرقه كل من قام بعبادته واتبعك ياسامري وليس موسى وهارون .

الفصل الرابع : أسلوب التأكيد ..

* قرأ حمزة :«وأنا اخترناك» (بفتح همزة إنا وتثقيلها) وقرأ الأعمش والسلمي «وإنا اخترناك» (بكسر همزة إن وتثقيلها)؛

وتأكيد الخبر يكون في للاهتمام والعناية والتركيز فالله تعالى يكلم رسوله ويخبره باختياره وتخصيصه دون غيره من البشر بهذه المهمة العالية فهو من ؟ ويكلم من؟ ومرسل إلى من؟

(١) البحر المحيط ٦/٢٧٥ والمحتسب٢/٥٧ واتحاف فضلاء البشر٣٠٧

(٢) الكشاف ٢/٥٥١ والبحر٦/٢٧٦والمحتسب ٧/٢٧

(٣) الألوسي ١٦/٢٥٧

(٤) التحرير والتنوير ٨/٢٩٤-٢٩٧

(٥) البرهان في علوم القرآن ص٦٤٥

كل هذه المقامات غاية في الأهمية وكأن موسى عليه السلام من رهبة الموقف وشدته وهول المفاجأة التي لم يكن يتوقعها أو تخطر بباله فألقى الله تعالى الخبر إليه مؤكدا ليأخذه مأخذ الجد والاهتمام والعناية ولم يكن موسى عليه السلام كمخاطب مترددا أو منكرا لما يلقى عليه من خبر إنما ربما بدا عليه من آثار رهبة الموقف فكان تأكيد الخبر له .

* قرأ حفص : »لنحرقنه«بضم النون وتشديد الراء المكسورة وتشديد نون الجمع .

وتشديد الراء في الفعل دلالة على تكرير الفعل مرات ومرات مع التأكيد على القيام بالحرق وليس التهديد وكأنه تصوير للمشهد الذي سيحدث فكلما انطفأت النار فيه أشعلوها ثانية انتقاما وتنكيلا له وخاصية التصوير سمة بارزة ساهم في إبرازها القراءات في السورة جميعها ، فكما يقول الشيخ سيد قطب : «إن التعبير القرآني يتناول القصة بريشة التصوير المبدعة التي يتناول بها جميع المشاهد والمناظر التي يعرضها فتستحيل القصة حادثا يقع ومشهدا يجري ،لا قصة تروى ولا حادثا قد مضى) [1]

* وقرأ الحسن وابن مسعود «لنحرِقنّه» بضم النون وتشديد نون الجمع .

وقراءتي التأكيد مع اختلاف أدوات التأكيد وتنوعها في الفعل إلا أنا أشارت إلى عدم تردد موسى عليه السلام في الحرق وإشارة إلى من عبد الفعل أن ينزع من قلبه إيمانه ولا يعبأ به ولا يخشى غضبه .

* وقرأ أبونهيك » لنَحرُقنَه « بدون تشديد وفتح النون وضم الراء من أحرق .[2] ويقال : (أحرَقه وحرّقه) [3]

* قرأ حفص: «كم اهلكنا قبلهم من القرون يَمشُون في مساكنهم «بفتح الياء وضم الشين .

* وقرأ ابن السميفيع :«يُمشّون»[4] ،

بضم الياء وفتح الشين وتشديدها بالبناء للمفعول وحذف الفاعل والتشديد في هذه القراءة يفيد بجانب التأكيد ،تصوير مشهد المشي في مساكن من قبلهم ،البطء فيه فهم يمشون خطوة خطوة ، وحركة حركة ،وسكونا بسكون وكأن هناك من يجرهم ويدفعهم على المشي ،والمقصود أن هناك ما كان يدعوهم للمسير والسفر ،وهي رحلاتهم التجارية في الشام واليمن وهم في طريقهم يمرون بقوم عاد جنوبا،وقوم ثمود شمالا، وما أجمل بناء الفعل بصيغة البناء للمفعول مع التشديد الذي ساهم في الصورة وكأننا أمام مشهد مصور مكون من آثار القوم السابقين ومرور القوم الحاضرين

(١) التصوير الفني في القرآن سيد قطب ص١٩٠

(٢) مختصر شواذ القراءات ص٨٩

(٣) التحرير والتنوير ٨/٣٠٠

(٤) البحر المحيط ٦/٢٨٩والكشاف٢/٥٥٨

ومشهد وجوههم وهم ينظرون ويتأملون والحقيقة الكامنة في نفوسهم وهم يعلمون علم اليقين أن ما أصاب هؤلاء إلا تكبرهم وعنادهم وكفرهم ،وعلى الرغم من كل ما رأوه رأي العين إلا أنهم على نفس منهج من سبقهم .

الفصل الخامس : الإيجاز :

باب واسع من علوم البلاغة ،بل هوعمود البلاغة بعامة ،وعلم المعاني خاصة ،هو لكل مقام مقال فقد يتطلب المقام الإيجاز فيكون الإيجاز بلاغة ،وتركه تقصيرا ،وقد يتطلب المقام الشرح والتفصيل فيكون أمرا لا مندوحة عنه) [1]

يقول ابن سنان والأصل في مدح الإيجاز والاختصار في الكلام أن الألفاظ غير مقصودة في أنفسها ،وإنما المقصود هو المعاني والأغراض التي احتيج إلى العبارة عنها بالكلام فصار اللفظ بمنزلة الطريق إلى المعاني التي هي مقصودة ، وإذا كان طريقان يوصل كل وحد منهما إلى المقصود على سواء في السهولة إلا أن أحدهما أخصر وأقرب من الآخر ،فلابد أن يكون المحمود منهما هو أخصرهما وأقربهما إلى القصر)[2]

وهنا مع ورود القراءتين أحدهما بالإيجاز وخاصة إيجاز الحذف والأخرى بذكر المحذوف فالقراءات متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكل منهما وجهه البلاغي.

قرأ حفص :»فقبضت قبضة من أثر الرسول «الرسول جبريل عليه السلام والتقدير (أثر فرس الرسول) وكذا قرأ عبدالله بن مسعود»فقبضت قبضة من أثر فرس الرسول « والأثر التراب الذي تحت حافره فنبذتها أي ألقيتها على الحلي الذي تصورمنه العجل فكان منها مارأيت ،وقال الأكثرون :رأى السامري جبريل يوم فلق البحر ،وعن علي :رآه حين ذهب إلى الطور ،وجاءه جبريل فأبصره دون الناس) [3] وقال الزمخشري : لم سماه الرسول دون ان جبريل ،وروح القدس ؟قلت:حين حل ميعاد الذهاب إلى الطور ، أرسل الله إلى موسى جبريل راكب حيزوم فرس الحياة ليذهب به ،فأبصره السامري ،فقال إن لهذا لشأنا ،فقبض القبضة من تربة موطئه ،فلما سأله موسى عن قصته قال :قبضت من أثر المرسل إليك يوم حلول الميعاد ،ولعله لم أنه جبريل) [4]

والأثر حقيقته «ما يتركه الماشي من صورة قدميه في الرمل أو التراب» [5]

وعلى هذا فقراءة حفص فيها :إيجاز بالحذف للمضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وذلك

(١) البلاغة علم المعاني فضل حسن ص٤٥٦

(٢) سر الفصاحة لابن سنان ٢٠٣، نقلا عن البلاغة علم المعاني ٤٥٦

(٣) البحر المحيط ٢٥٤/٦

(٤) الكشاف ٥٥١/٢

(٥) التحرير والتنوير ٢٩٧/٨

لدلالة المقام عليه ولتذهب النفس في تأويل أثر الرسول وكيف كان تركيز السامري مع الرسول حين رآه وخطورة هذا الرجل في القوم وقت إقامة موسى في قومه وبعد أن تركهم لميقات ربه كيف فتنهم وأضلهم .فهو ينسب فضل البصيرة وبعد النظر لنفسه لا لهم وأنه يفوقهم في ذلك

أما قراءة ابن مسعود «من أثر فرس الرسول « تفيد أن الله فتن السامري فأراه جبريل راكبا فرسا ، فوطيء حافر الفرس مكانا فإذا هو مخضر بالنبات فعلم السامري أن أثر جبريل إذا ألقي في جماد صار حيا وصنع العجل وألقى عليه القبضة عليه فصار جسدا حيا له خوار ...وهذا اعتراف منه أمام موسى عليه السلام بصنعه العجل واعتراف بجهله واعتذاره بأن ذلك من تسويل نفسه له)[1] والله أعلم ..

النتائج والتوصيات :

أولا : بعد دراسة التوجيه البلاغي للسورة فقد ظهر أن أبرز لون بلاغي فيها كان (الذكر والحذف) وقد اكتفيت بعدة نماذج حتى لا يطول البحث وسأكملها إن شاء الله تعالى في كتاب مستقل يليه الالتفات والتأكيد والإيجاز .

ثانيا : في توجيه القراءات لم أستخرج ألوانا من علم البيان أو البديع إلا إذا كانت مرتبطة بالقراءة التي تدرس وإلا فسورة طه تشتمل على ألوان بلاغية غاية في الثراء والغناء ولم يكفنا الوقت ولم يسعفنا لاستخراجها ،وكان هذا سيخرجنا عن الهدف من البحث، فأغلب الألوان في علم المعاني وذلك لأن الأمر مرتبط بالنظم والتركيب والترتيب والجمل .

وإن شاء الله تعالى سأستمر في تكملة هذه المسيرة وأعتبره مشروع حياتي وأرجو من الطلاب والباحثين أن يركزوا على هذه القضية.

التوصيات :

لابد من قيام الباحثين والباحثات بالعديد والعديد من البحوث المتعمقة والتفصيلية الدقيقة حول القراءت القرآنية فالمجال خصبا للدراسات الجديدة العصرية مستخدمين كل وسائل التقنية الحديثة في الوصول إلى أهدافهم وليس أعظم هدفا من تقديم الخدمة الجليلة لكتاب الله عز وجل والرد على أعداء الدين والقرآن الذين لا يتوانون لحظة من أجل التشكيك فيه وفي قراءاته .

---

(١) السابق

أن يكون التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية مقررا بجميع أقسام الدراسات القرآنية وعلوم القرآن وقسم التفسير متطلبا لاحقا لمقرر التوجيه النحوي للقراءات وذلك لتنمية تذوق الطالب للأسلوب القرآني في الآية مع اختلاف القراءة ،وإدراك إعجاز القرآن وعلو الأسلوب القرآني فوق أي أسلوب وأي بيان ،كما تساهم في الارتقاء بمستوى الطالب وتنوع مشاربه وتربيته على التحليل والتعليل .

مراجع البحث:

١-إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر / للشيخ أحمد البنا/ ١٧٠٥م /طبعة عالم الكتب / بيروت

٢- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي /تحقيق طه عبدالرؤف /المكتبة التوفيقية القاهرة

٣- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن / محمد الأمين الشنقيطي / دار الكتب العلمية / بيروت / ١٤٢١هـ

٤- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي / تحقيق عبدالله المنشاوي / مكتبة الإيمان / المنصورة / ط١، ١٤١٧هـ

٥- الإعجاز البلاغي / د.محمد أبوموسى / مكتبة وهبة / القاهرة / ط٣ ٢٠٠٦م

٦- إعراب القراءات الشاذة لأبي البقاء العكبري /تحقيق محمد السيد عزوز/عالم الكتب ط١ ، ١٤١٧هـ / بيروت

٧- إيجاز البيان عن شرح معاني القرآن / للنيسابوري /تحقيق علي بن سليمان العبيد / مكتبة التوبة / ١٤١٧ / الرياض

٨-الإيضاح في علوم البلاغة —القزويني ت-د رحاب عكاوي-ط-دار الفكربيروت ٢٠٠٠م

٩ - البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة /عبدالفتاح القاضي / الطبعة الأولى ١٤٠١/ دار الكتاب العربي / بيروت

١٠- البرهان في علوم القرآن للزركشي / تحقيق أبي الفضل الدمياطي / دار الحديث / القاهرة / ٢٠٠٦ / pdf

١١- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح /عبدالمتعال الصعيدي /مكتبة الآداب /١٤٢٠هـ / القاهرة

١٢- البلاغة القرآنية في تفسير الكشاف / د.محمد أبوموسى / مكتبة وهبة / القاهرة / ١٤٠٨م

١٤- البلاغة فنونها وأفنانها علم المعاني / د.فضل حسن عباس /دار الفرقان ١٤١٨هـ / عمان

١٥- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة / تحقيق السيد أحمد صقر/دار التراث / القاهرة / ط٢ / ١٩٧٣

١٦- التحرير والتنوير للإمام الطاهر بن عاشور /دار سحنون للنشر /تونس

١٧- التصوير الفني في القرآن / سيد قطب /دار الشروق / طبعة ١٦١٤٣٢هـ / القاهرة

١٨- تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض / طبعة دار الكتب العلمية / بيروت / ٢٠٠٧م
١٩- تفسير روح المعاني للألوسي / دار إحياء التراث / بيروت
٢٠- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن / تحقيق عبدالله التركي /دار الكتب / ط١ ١٤٢٤هـ /الرياض
٢١- تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير محمد نسيب الرفاعي / مكتبة المعارف / الرياض /ط١ ١٤٠٧هـ
٢٢- التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية د/أحمدسعد محمد ط /مكتبة الآداب ١٩٩٨م
٢٣-التوجيه البلاغي للقراءات سورة البقرة نموذجا للجيلالي بو عافية رسالة ماجيستير كلية الآداب والعلوم الاجتماعية جامعة أبي بكربلقايد تلمسان الجزائر١٤٢٦ه
٢٤- خصائص التراكيب د.محمد أبوموسى / مكتبة وهبة / الطبعة السادسة / القاهرة ١٤٢٧هـ
٢٦- الاختلاف في القراءات القرآنية وأثره في اتساع المعنى د/إياد السامرائي البوابة الالكترونية ، لملتقى أهل التفسير على اليوتيوب
٢٧- دلالات التراكيب / د.محمد أبو موسى / مكتبة وهبة / القاهرة / ط٤ ٢٠٠٨م
٢٨-ديوان النابغة الذبيانيت-كرم البستي-دارصادر-بيروت
٢٩- علم المعاني ،البيان والبديع / دعبدالعزيز عتيق / دار النهضة / بيروت
٣٠-علم المعاني /د بسيوني فيود ط مؤسسة المختار /ط رابعة ٢٠١٥م
٣١- في ظلال القرآن سيد قطب / طبعة دار الشروق / الطبعة العاشرة ١٤٠١هـ/ القاهرة
٣٢-في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة د/سعد مصلوح ط مجلس النشر العلمي —جمعة الكويت ٢٠٠٣م
٣٣- القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب ل /عبدالفتاح ماضي/ط دار الكتاب الطبعة الأولى ١٩٨١م
٣٤-كتاب المطول للتفتازاني / المكتبة الأزهرية / القاهرة ١٣٣٠هـ
٣٥- الكشاف للزمخشري / ط١ / دار الفكر / ١٩٧٧ م pdf
٣٦- مباحث في علوم القرآن/ مناع القطان / مؤسسة الرسالة/ بيروت / ١٤١٣هـ
٣٧- مباحث في إعجاز القرآن / د.مصطفى مسلم / دار المسلم / الرياض/ ١٤١٥هـ
٣٨- المعاني في ضوء أساليب القرآن/ د.عبدالفتاح لاشين / دار الفكر / القاهرة / ١٤٢٤هـ
٣٩- المحتسب في تبين القراءات لابن جني / تحقيق النجدي / نسخة pdf
٤٠- معجم القراءات القرآنية / د.أحمد مختار عمر ، د/عبدالمتعال مكرم / عالم الكتب / القاهرة ط٣ ١٩٩٧م

٤١- مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني /تحقيق صفوان عدنان داوودي / دار القلم دمشق، الدار الشامية / بيروت / ط٢، ١٤١٨هـ
٤٢- النشر في القراءات العشر لابن الجزري / الضباع نسخة pdf
٤٣- النفحات الإلهية في شرح متن الشاطبية / للشيخ محمد عبدالرحيم خميس / مكتبة الجهاد الأزهرية / القاهرة / ١٤١٦هـ
٤٥- الوجوه البلاغية في القراءات القرآنية المتواترة لأحمد حسن الجمل رسالة دكتوراه جامعة اليرموك ٢٠٠٥م

الإبدال الصوتي بين الصوامت
في كتاب الكامل في اللغة والأدب
في ضوء علم اللغة الحديث

**Sound Exchange Between The Consonants in
"Al Kamil" on Language and Literature
in The Light of Modern Linguistics**

دكتور

سائدة مصلح الضمور

محاضر متفرغ
قسم اللغة العربية - كلية السلط للعلوم الإنسانية
جامعة البلقاء التطبيقية - السلط - الأردن

الملخص العربي

تتناول هذه الدراسة بالوصف والتحليل قضايا التبادل الصوتي بين الصوامت، في الأمثلة التي تضمنها كتاب الكامل في اللغة والأدب للعلامة أبي العباس المبرد، وتفسيرها من وجهة علم اللغة الحديث، الذي ينظر إليها من منظور حداثي، ساعيا إلى تفسيرها تفسيرا علميا ، واخضاعها لما أنتجه علم اللغة الحديث من قوانين صوتية، قامت بتوضيح التغيرات التي طرأت على البنية الصوتية لهذه الكلمات التي وسمت في كثير من كتب اللغة العربية القديمة بالشذوذ والغرابة وغيرها من الأوصاف التي تدل على خروج هذه الكلمات عن المطرد والغالب والكثير، وهي السمات التي احتكم إليها علماء العربية القدامي في إنتاج القوانين المعيارية ، التي قوّمت السلوك اللغوي الصحيح فيما بعد، وحكمت على ما سواه بالشرود اللغوي.

وقد التزمت الدراسة في بحثها لهذه القضايا بالمنهج الوصفي التفسيري الذي تبنته المدرسة اللغوية الحديثة، والذي يقوم بوصف الظاهرة اللغوية، ولا يقف عند ذلك، بل يتعداه إلى تحليلها، وتفسيرها، ببيان الأسباب التي حدت بتلك الظاهر نحو سلوك لغوي معين دون سواه، وقد استعانت في بعض أجزائها بالمنهج المقارن بغية الاستشهاد، والتوضيح.

الكلمات المفتاحية: القوانين الصوتية، التبادل الصوتي، الأصوات الصامتة، الصوت المجهور، الصوت المهموس، الصوت الاحتكاكي، الصوت الانفجاري، المخرج الصوتي.

Abstract

This study deals with the description and analysis of the sound exchange between consonants issues, in the examples contained in Al Kamil book on language and literature for the grammarian Abu Abbas Al-Mubarrad , and its interpretation from the perspective of modern language, which is perceived from a modern point of view, seeking to interpreting it scientifically, and subject them to what was produced by the modern science of language sound laws, which explained the changes in the sound structure of these words that characterized many of the old Arabic language books as anomaly and strange as well as other descriptions that indicate these words articulation of steady and often and a lot, which are considered the characteristics that old Arab scholars invoked them in the production of normative acts, that straightened the right linguistic behavior later and ruled the linguistic absentmindedness.

The study was committed in its consideration of these issues in the descriptive interpretative approach that was adopted by modern language

school, which describes the linguistic phenomenon, and does not stop there, but also to analyze, interpret and explain the reasons identified in that phenomenon about a certain linguistic behavior and no other, and engaged in some of its parts in the comparative approach and clarification.

Keywords: sound laws, sound exchange, consonants sounds, articulation of sound, perceptible sound, voiceless sound, fricative sound, explosive sound.

الإبدال الصوتي

تخضع اللغة في مراحل حياتها المختلفة لتأثير مجموعة من القوانين التي تؤدي دورا هاما في تشكيلها، وهيكلتها بصورة تضع كل مرحلة في قالب يميزها عن سابقتها، وتختلف هذه القوانين في مدى فاعليتها، وقدرتها على التأثير في المستويات المختلفة، والتي يتراتب منها الهرم اللغوي.

والملاحظ أنَّ قابليةً التطور والتَّبدل في الجانب الصوتي من اللغة أكثر وضوحاً منها في جوانب اللغة الأخرى، ويمكن تفسير ذلك بأنَّ الجانب المنطوق من اللغة يمارس حرية أكثر من الجانب المكتوب، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ اللغة المنطوقة تصادف في تراكيبها ظروفاً سياقيَّةً لا تظهر في الكلام المكتوب، ولهذا ينفصل الصوت اللغوي عن صورته (عمر، ١٩٧٦م، ص٣١٧)، وتبدأ صفاته بالتغير والتَّبدل إلى صفاتٍ أخرى، وينتج عن ذلك نشوء أصواتٍ جديدةٍ وموت أصواتٍ أخرى كانت موجودةً بالفعل (الزعبي، ٢٠٠١، ص١٤).

ويقصد بالدراسة التاريخية للأصوات، تلك الدراسة التي تعنى بالتغير المنتظم الذي ينتاب صوتاً من الأصوات (حسنين،١٩٨١م، ص٦٧)، والمسبَّب عن التحول في النظام الصوتي للغة، بحيث يصير الصوت صوتاً آخر في جميع سياقاته اللغوية دون أن يكون للعللِ الصرفية يدٌ في إحداث هذا التعاقب، وهو في الغالب عبارةٌ عن صورةٍ من صور لغات القبائل ، وبعضه قد ينجم عن تقارب الأصوات ويشترط فيها أن تحمل اللفظتان المعنى ذاته حتى يعتبر الإبدال فيها (أبو مغلي، ١٩٨٧م، ص٢٠)، وبذلك فهو يختلف عن الإبدال التركيبي، الذي يعنى بالتغيرات الناتجة عن وقوع الحرف المبدل في سياقٍ صوتيٍّ معيَّن، بحيث يؤدي إلى إبداله بصوتٍ لغويٍّ آخر، وهذا الإبدال رهنٌ بتوفر هذه البيئة التي تسببت في حدوثه، وبالتالي فإنَّ تأثيره يزول بزوالها، ويرجع الصوت إلى صورته الأولى التي كان عليها، أي أنَّه ناشئ عن تفاعل الأصوات، وتأثير بعضها في بعض أثناء التركيب، وهو أمرٌ واقعٌ في جميع اللغات (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص١٧).

ومن سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض (الرازي، ١٩٩٣م، ص٢٠٩)، حرصاً منهم على تأليف كلماتٍ من أصواتٍ متباعدة المخارج، بالقدر الذي يؤدي إلى بذل جهدٍ أقلّ في نطق الحرف من قبل جهاز النطق (الشايب، ٢٠٠٤م، ص١٧).

وينقسم التغير الصوتي التاريخي إلى نوعين: التغير المطلق، ونعني به التغير الذي ينتج عنه تحول الصوت إلى صوت آخر في جميع سياقاته اللغوية، والتغير المقيِّد، وهو مجموعة التغيرات التي تطرأ على صوت من الأصوات في لغة ما، وتؤدي إلى تغير صفاته جميعها في بعض سياقاته الاستعمالية (عبابنة، اللغة المؤابية، ٢٠٠٠م، ص٣٨)، والثاني هو ما أطلق عليه برجشتراسر مصطلح التغيرات الاتفاقية للأصوات ، ولا قانون لحصولها بل هي في الظاهر تحصل اتفاقاً، ولا ندري السبب وراء حصولها أو عدمه (برجشتراسر، ١٩٨٢م، ص٢٧).

والنوع الثاني أي التغير المقيد هو ما تعنى به هذه الدراسة، وقد عثرت على مجموعة من الأمثلة التي وقع فيها هذا النوع من التبادل الصوتي بين الصوامت، مرهونا بالسياق الصوتي الذي وقعت فيه هذه الحروف.

وقد حاولت الدراسة استقصاء هذه الأمثلة في كتاب الكامل في اللغة، ومن ثم اخضاعها للتحليل والتفسير بناء على ما أنتجه علم اللغة الحديث من قوانين صوتية، وبينت السبب أو الأسباب التي قادت نحو هذا السلوك اللغوي ضمن السياق الذي وجدت فيه هذه الصوامت.

التبادل بين الأصوات الصامتة

والصوت الصامت هو الصوت المجهور، أو المهموس الذي يحدث أثناء النطق به اعتراض أو عائق في مجرى الهواء، سواء أكان الاعتراض كاملا كما في نطق صوت الدال، أو كان الاعتراض جزئيا من شأنه أن يسمح بمرور الهواء (بشر، ١٩٨٧م،ص٧٤)، وعليه فإن الأصوات اللغوية تصنف تبعا لمخرجها، وانغلاقه التام أو تضيقه الجزئي، وكذلك تبعا لاهتزاز الأوتار الصوتية أثناء مرور الصوت، أو عدمه، فإذا اهتز الوتران الصوتيان فيسمى الصوت حينذاك بالصوت المجهور، وفي الحالة الثانية بالمهموس (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٢٣-٤١).

وكانت التحولات التي حدثت بين الأصوات الصامتة، في كتاب الكامل في اللغة والأدب أثناء سرده للأحداث التاريخية في قالب أدبي متنوعة ومتعددة، وقد صنفتها الدراسة تبعا للمخرج الصوتي، حتى يسهل تصنيفها وتحليلها كالتالي :

التحولات في الأصوات الشفوية:

ونعني بها الأصوات التي يكون مخرجها من منطقة الشفتين، وهي الباء والميم والواو والفاء (كانتينو، ١٩٦٦م، ص٤٣)، والملاحظ على هذه الأصوات هو سهولة النطق بها، وبالتالي فإنها لا تكلف جهاز النطق مجهوداً عضلياً كبيراً عند النطق بها، ولكن قرب مخارجها هو الذي أدَّى إلى نوع من التداخل بينها، وعليه أسفر عن تغير اتفاقي لهذه الأصوات في العربية (أنيس، ١٩٧٥م، ص٤٥).

وقد عثرت الدراسة على الأمثلة التالية لتغيُّرات هذه الأصوات في كتاب الكامل للمبرد:

التبادل الصوتي بين الباء والنون:

– في حديثه عن شعر مخيس بن أرطأة الأعرجي الذي وجهه لرجل من بني حنيفة يقال له يحيى، وكان يصير إلى امرأة في قرية من قرى اليمامة يقال لها: بقعاء، قال أبو الحسن: أنشدته عن الرياشي نقعاء بالنون، وسألت رجلا من أهل اليمامة فصيحا من بني حنيفة عن هذا فقال: (ما أعرفه إلا بقعاء بالباء) (المبرد، ١٩٩٩م، ١/٢٨):

naḲ<ã>u ← baḲ<ã>u

نقعاء بقعاء

والباء صوت شفوي انفجاري مجهور (أنيس، ١٩٧٩م، ص٤٦، كانتينو، (د.ت)، ص٤٣)، أما النون فصوت لثوي أنفي مجهور(عبد التواب، ١٩٨٢م،ص٤٧-٤٩)، وهو من الأصوات المتوسطة أو المائعة (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٣٦)، التي لا يحدث تضييق، أو انسداد كامل أمام مجرى الهواء أثناء النطق فيها، وذلك لأنها كالميم يمر الهواء أثناء النطق بها من المجرى الأنفي (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٣٦)،في حين عدّه سيبويه صوتا شديدا بغنة (سيبويه، ١٩٩١م، ٤/٤٠٢).

ونلاحظ من خلال الوصف السابق تقارب الصوتين من حيث المخرج، وكذلك اشتراكهما في صفة الجهر، وعلي هذا فإن أمر التبادل بينهما أمر مستساغ من الناحية الصوتية.

وقد يكون التبادل الصوتي بينهما قد حدث من قبيل الاختلاف بين اللهجات في نطق هذا الاسم، أو التصحيف الذي وقع بداية على المستوى الكتابي، وانتقل إلى المستوى الشفوي فيما بعد.

التبادل الصوتي بين الميم والباء

ومثاله من كتاب الكامل للمبرد قوله:

– البوباة هي: المتسع من الأرض، وبعضهم يقول: هي المَوماة بعينها، قلبت الميم باء لأنها من الشفة، ومثل ذلك كثير يقولون: ما اسمك وبا اسمك؟، ويقولون: ضربه لازم ولازب، ويقولون : هذا ظأمي وظأبي، ويقولون: زكبة سوء وزكمة سوء، ويقولون: رجل أخرم وأخرب، وهذا كثير (المبرد، ١٩٩٩م، ١/١٠٤_١٠٥)، والبوباة: الفلاة (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (بوب)، م٢، ص١٧٦)،الموماة: واحدة الموامي وهي المفاوز (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (موم)، م١٤. ص١٥٣).

bawbãtun ← mawmãtun

بوباة موماة

والباء سبق وصفها بأنها صوت شفوي شديد مجهور مرقق (عبد التواب ١٩٨٢م، ص٤٢)، في حين أن الميم صوت شفوي أنفي مجهور، وهو من الأصوات المائعة (بشر، ١٩٨٧م، ص١٣٠، وعبد التواب، ١٩٨٢، ص٣٦)، وعدَّه سيبويه من الأصوات الشديدة بغنة (سيبويه، ١٩٩١م، ٤/٤٣٣-٤٣٤)، وهو يعدُّ بحق من أسهل الأصوات نطقا (العبابنة، ١٩٩٧، ص١٨).

ولاشتراكهما في المخرج وصفة الجهر، فإنّ أمر التبادل بينهما أمر مقبول من الناحية الصوتية، وقد كثر تبادلهما (بشر، ١٩٨٠م،ص١١٩)، وهو في هذه الحالة تبادل صوتي يسير بعكس قانون السهولة والتيسير، لما في الباء من الشدة، فإذا قلبت ميما اقتصدنا في الجهد العضلي (أنيس، ١٩٦٥، ص١٨٢)، وما حدث في المثال السابق هو قلب الميم باء، وهو ميل نحو النطق الأصعب من الناحية الصوتية.

وقد يكون هذا التبادل بين الصوتين من باب الخطأ اللغوي من قبل المتكلم، بسبب السرعة في الكلام، أو التوهم، وهو ما أطلق عليه أحيانا نظرية الشيوع، التي تقرر أنّ الصوت اللغوي إذا شاع استعماله، وكثر تداوله، يكون عرضة أكثر من غيره للتطور والتبدل، والسقوط من الكلام (أنيس، ١٩٦٥، ص١٧٧).

ومن أمثلته في العربية مما حفظته لنا المعاجم العربية: لازب ولازم، وكثب وكثم (السيوطي، المزهر، ١(د.ت)، ١/٤٦٣).

التبادل الصوتي بين الميم والنون

- ومثاله: قول الشاعر:

كـأنّي بـينَ خـافِيَـتَـيْ عُـقـابٍ　　　أَصــابَ حَـمـامـةً في يـومِ غَـيْنِ

(من غير عزو، ابن فارس، ١٩٩٩م، ٤/٤٠٧).

فسر كلمة (الغين) في البيت السابق بقوله: وقال آخرون أراد في يوم غيم فأبدل من الميم نونا، لاجتماع الميم والنون في الغنة، كما يقال للحيّة: أيْمٌ وأيْنٌ، واستجازت الشعراء أن تجمع الميم والنون في القوافي، لما ذكرت من اجتماعهما في الغنة.(المبرد، ١٩٩٩م،٢/٥٧)، والغين لغة في الغيم، وهو السحاب، وقيل: النون بدل من الميم (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (غين)، م١١، ص١١٢)، وجاء في مباديء اللغة: السحاب والغيم والغين والغمام الأبيض، والمزن الأبيض: جميعها من أسماء السحاب (الإسكافي،١٩٩٧م، ص٩٤).

ġaynun ← ġaymun

غينٌ　　　غيمٌ

وقد سبق وصف صوتي الميم والنون، والتعاقب الصوتي بينهما متوقع لاشتراكهما في صفة الأنفية، التي تعني تسرب الهواء اللازم لتكوين صوت في الممر الأنفي، وينتج عن ذلك اشتراك فراغين رنينيين في إنتاج هذه الأصوات، وهما الفراغ الفمويّ، والأنفي (حسنين، ١٩٨١م، ص٥١)، وهما يتقاربان في المخرج، ويتميز كلاهما بصفة الذلاقة التي تعني مجموعة من الأصوات لخفتها في النطق، وسلاستها على اللسان (مرعي، ١٩٩٣، ص١٢٢)، وعلى هذا فلا مجال لافتراض السهولة، أو الصعوبة في العلاقة بينهما (عمر،١٩٧٦م، ص٣٤٢).

التبادل الصوتي بين الميم والراء

- والقحم: الرجل المتناهي سِنًّا، ويقال: ذلك البعير قَحْمٌ وقَحْرٌ (المبرد،١٩٩٩م، ١٣٢/١)، والقحم: الكبير المسنُّ، وقيل: القحم فوق المسنِّ مثل القحر (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (قحم)، م١٢، ص٣٠، وقحر، م١٢، ص٢٨):

Ḳaḥrun ← Ḳaḥmun

قحم قحر

والميم سبق وصفها بأنها صوت شفوي أنفي مجهور (بشر،١٩٨٧م، ص١٣٠)، أما الراء فصوت لثوي تكراري مجهور (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٨).

وقد يكون السبب في التبادل الصوتي الذي حدث بين هذين الصوتين هو التقارب في المخرج، وصفة الجهر بين هذين الصوتين، وقد يكون من باب اختلاف اللهجات في نطقها لبعض الكلمات، وقد يكون الفرق دلاليا بين هذين الوصفين القحر والقحم، وكلاهما من أصلين مختلفين (قَحَرَ، وقَحَمَ).

التبادل الصوتي بين الواو والياء

- في قول أعرابي:

تَبَيَّنَ لي أنّ القَماءةَ ذِلَّةٌ وأن أشِدّاء الرِّجالِ طِوالُها (الدينوري ، ١٩٧٣م، ج٤/٧٣٤).

يقول أنشدني غير واحد: وإن أشداء الرجال طيالها، وهو غير جيد (المبرد، ١٩٩٩م، ٥٢/١).

ţiyᾶluha ← ţiwᾶluha

طوالها طيالها

والواو نصف الحركة صوت شفوي ، بينه وبين صوت الضمة الخالصة فرق بسيط جدا (المدخل، ص٤٣)، وهو صوت انزلاقي تبدأ فيه أعضاء النطق بتكوين حركة الضمة ، ثم تنتقل بسرعة إلى حركة أخرى أشد بروزا، ولا يدوم وضع الحركة الأولى زمنا طويلا (حسنين، ١٩٨١م،

ص١٦٨)، والسبب في إدراجها ضمن الصوامت ما تتميز به من سرعة الانتقال مع ضعف في قوة النفس، وهو صوت من الأصوات المتوسطة (حسنين، ١٩٨١م، ص١٦٨)، ويتذبذب الوتران الصوتيان عند النطق به ، وكذلك الياء تتخذ الأعضاء الوضع المناسب لنطق الكسرة، ومن ثم تتجه تاركة بسرعة هذا الوضع إلى حركة أخرى، فهو إذن صوت صامت حنكي مجهول ، وقد أطلق كمال بشر على هذين الحرفين مصطلح أنصاف الحركات، تمييزا لهما عن الواو والياء المديتين (بشر، ١٩٨٧م، ص١٣٣-١٣٤).

وينتج عن التقاء هذين الصوتين مع الحركات عادة ما أطلق عليه العلماء مصطلح الأصوات المركبة (عمر،١٩٧٦، ص١١٦-١١٧، والمطلبي، ١٩٨٤م، ص٤٣).

وما حدث في المثال السابق هو نوع من التعاقب الصوتي بين الواو المنزلقة والياء المنزلقة، وهو نوع من المماثلة التركيبية بين الواو والكسرة قبلها، حيث إنّ الواو أكثر صعوبة من الياء (عبابنة، ٢٠٠٢م، ١٥٦).

تحولات الأصوات بين الأسنانية:

ويطلق هذا المصطلح على مجموعةٍ الأصوات (ظ، ذ، ث) (بشر، ١٩٨٧م، ص٨٩)، وتتميز هذه الأصوات بصعوبة النطق بها، حيث يتطلب نطقها إخراج اللسان ووضعه بين الأسنان (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٢)، وقد كانت هذه الأصوات في اللغة السامية الأم في موضع متقدم أكثر مما هي عليه الآن في اللغة العربية الفصحى: وهي مؤاخيةٌ لأصوات المخرج الأسنانيِّ الشديد: ط، ت، د (رمضان، د.ت)، ص١٥٠).

وقد عثرت الدراسة على الأمثلة التالية لتحولات هذه المجموعة من الأصوات، وهي:

التبادل الصوتي بين الظاء والطاء:

- تقول: ظننت بزيد وطننت زيدا، أي اتهمت (المبرد، ١٩٩٩م، ١/١٤)، وأصلة تظتنُّ من الظِّنَّة التهمة، فأدغم الظاء في التاء ثم أبدل منها طاء مشددة كما يقال: مطَّلم في مظطلم (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (طنن)، م٩/ ص١٥١):

żanantu ← ţanantu

طننت ظننت

والظاء من الأصوات الأسنانية، وهو صوت رخو مجهور مفخم (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٤-٤٥)، أما الطاء فهو صوت أسناني لثوي شديد مهموس مفخم (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦)، ولصعوبة صوت الظاء؛ قد تكون اللغة سارت في طريقها نحو التخلص منه عن طريق إرجاع المخرج إلى الوراء قليلاً؛ للتخفيف من الجهد المبذول في نطقه (عبد التواب، ١٩٨٣م،

ص٥٢)، والدليل على ذلك ميلُ معظم اللغات السامية نحو التخلص منه بشكلٍ مطلقٍ، ولم تحتفظ به سوى الأوجاريتية والعربية الشمالية والعربية الجنوبية القديمة (حسنين، ١٩٨١مً، ص ١٢).

لكن هذا الإبدال بقي ضمن حدود المقيد، بسبب نزول القرآن الكريم، الَّذي أدى إلى نوعٍ من الاستقرار النسبيِّ في المكونات الصوتية للغة، فتحايلت اللغة للتخفيف من هذه الصعوبة بالتَّغيير من بعض صفاته، ونتج عن ذلك تعدُّد الأنماط، وتنوعُ الألوفونات التي تغير لها هذا الصوت، ومن هذه الألوفونات صوت الطاء وقد حدث في الآرامية والسريانية ويمكن أن نضيف لهما النبطية (عبابنة، ٢٠٠٢م، ص١٤٠)، ولكنَّه كان مطلقاً في هذه اللغات، في حين اقتصر في العربية على استعمالاتٍ لغويةٍ محددة، حفظتها لنا المعاجم العربية القديمة، فبقي في حدود الإبدال المقيد (الزعبي، ٢٠٠١مً، ص١٩٦ً)، مع الإشارة إلى أنَّ القدماء قد عدوا صوت الطاء مجهوراً كالظاء (سيبويه، ١٩٩١م، ١/ ٤٣٥)، والذي حدث في المثال السابق هو إرجاع المخرج إلى الوراء قليلاً، حيث إن صعوبة هذا الصوت تكمن في مخرجه بين الأسناني وصفة التفخيم فيه، وقد يكون الإبدال ناجماً عن الخلط في الشكل الكتابي لهذين الصوتين، حيث رسم العرب هذين الصوتين على هيئةٍ واحدةٍ لغرضٍ تعليميٍّ، وأضافوا له قيمةً شكليةً، لتمييزه عن الطاء وهي النقطة (عبابنة، التطور السيميائي، ٢٠٠٠مً، ص٢٠٨).

ومن أمثلة هذا الإبدال في العربية: مشطت يده تمشطُ مشطاً، ومشطتْ تمشط مشطاً: إذا خشنت من العمل وهي: مشطة ومشظة (الحلبي، ١٩٦١م، ٢/٢٨٤، والقبيسي، ٢٠٠١م، ص٢٨٤)، واظَّفَر الرَّجل واطَّفَر: أي أعْلَقَ ظُفرَهُ إذا غرزه في وجهه (الحلبي، ١٩٦١م، ٢/٢٨٣)، وظهره وطهره، وقد عزا محيي الدين رمضان هذه الظاهرة لأهل الحضر وبعض البدو الذين يميلون إلى جعل أصوات هذا المخرج تميل إلى الشدَّة (رمضان، (د.ت)، ص١٥٠-١٥١).

تحولات الأصوات الأسنانية اللثوية

ويعدُّ هذا المخرج أغنى المخارج بالأصوات في العربية، ففيه تنطق الأصوات التالية: الدال، والضاد، والتاء، والطاء، والزاي، والسين ، والصاد (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦).

والأمثلة التي عثرت عليها الدراسة في هذا الباب هي:

تحول الدال إلى جيم

– **المهجوم:** المهدوم، وفي الخبر أنه لما قتل بسطام بن قيس، لم يبق بيت في بكر بن وائل إلا هجم، أي: هدم (المبرد،١٩٩٩م،٢/٣٥).

وهجم البيت يهجمه هجما هدمه، وهُجِم البيت إذا قوض (المبرد،١٩٩٩م، (هجم)، م١٥،

ص٢٨)، هدم: الهدم: نقيض البناء (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (هدم)، م١٥، ص٣٩).

hudima ← huĝima

مهدوم مهجوم

والدّال صوت أسناني–لثوي شديد مجهور مرقق (عبد التواب، ١٩٨٧م، ص٤٦)، أما الجيم فهو صوت غاريٌّ مجهور يجمع بين الشدة والرخاوة، وهو صوت مركّب يتكون من دال مغورة، وشين مجهورة (عبد التواب، ١٩٨٧م، ص٥١).

وقد يكون النطق السابق من قبيل انحلال الصوت المركب إلى أحد مكونيه، وهو الدال المغورة، وقد حدث مثل هذا الانحلال في اللهجات الحديثة، ويمثّله نطق بعض أهالي صعيد مصر ، بانتقال مخرجها إلى الأمام، فتنطق الجيم عندهم دالا أسنانية لثوية (عبد التواب، ١٩٨٧م، ص٥١).

تحول الطاء إلى تاء

– في قول جرير:

وأسْلَمَتِ القَلْحَاءُ في الغُلّ مَعبداً ولاقــى لقيطٌ حَـتْـفَـهُ فَـتَـقَـطَّـرا

(جرير، ١٩٨٦م، ص١٩١).

ويقال قطّره لجنبيه وقتّره، لغتان، لأن التاء من مخرج الطاء (المبرد، ١٩٩٩م، ١/٢٤٣)، وفي المعجم على أحد قطريه أي جنبيه (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (قطر)، م١١/١٣٥)، وتقطر للقتال تقطرا: تهيأ وتحرق له، قال: والتقطر لغة في التقتر وهو التهيؤ للقتال (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (قطر)، م١١/١٣٥).

Ḳaţţarahu ← Ḳattarahu

قطَّرَه قَتَّره

والطاء كما ينطق بها اليوم ، تقابل التاء في الترقيق والتفخيم، أي أنّها صوت شديد مهموس مفخم، ولا فرق بينهما إلا في أن مؤخرة اللسان، ترتفع نحو الطبق عند نطق الطاء، ولا ترتفع نحوه في نطق التاء (عبد التواب، ١٩٨٧م، ص٤٦–٤٧)، ولأن الطاء والتاء من نفس المخرج الأسناني اللثوي، ولتوافقهما في صفة الشِّدَّة، والهمس فإن أمر تبادلها مقبول من الناحية الصوتية، ويعود التبادل بينهما إلى العادات النطقية الخاصة بالمتكلمين، حيث يميل بعضهم إلى الترقيق أثناء النطق، وبعضهم الآخر نحو التفخيم، واختيار الحروف المفخمة بما يتناسب وخصائص اللهجة التي يتحدث بها، وهمو ما أكد عليه المبرد بقوله : " لغتان".

قد يقال : أَصْبَع وإصبع وأَصْبُع وموضعها ههنا موضع اليد (المبرد، ١٩٩٩م، ١٨٣/١).

>aşba< ← >iḍba<

إضبع أَصبع

والضاد صوتٌ أسنانيٌّ – لثويٌّ انفجاريٌّ مجهورٌ مفخمٌ (مطبقٌ) (رمضان، (د.ت)، ص١٢١، وبشر، ١٩٨٧م، ص١٠٤)، ينطق بنفس الطريقة التي تنطق بها الدال مع فارقٍ واحدٍ، وهو ارتفاع مؤخرة اللسان نحو الطبق، في النطق بالضاد (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٨)، في حين وصفها سيبويه بأنها صوتٌ رخوٌ مجهورٌ مخرجه من بين أول حافة وما يليها من الأضراس (سيبويه ، ط١ ، ١٩٩١م، ٤٣٣/١ – ٤٣٥) ، وبذلك فهي تختلف عن الضاد الحديثة في المخرج، وصفة الاحتكاكية (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٦٢-٧٥).

وقد فقدت هذه الضاد من النطق الحالي بشكل نهائيٍّ، وحلَّ محلها النطق الحديث للضاد، ونظيره عند المحدثين هو صوت الطاء (بشر، ١٩٨٧م، ص٩٤)، بينما الضاد التي ذكرها سيبوبه ليس لها نظيرٌ من الأصوات العربية (سيبوبه، ١٩٩١م، ٤٣٦/٤)، وبالتالي فمن المؤكَّد أنَّ الضاد الحديثة صوتٌ آخر غير الذي ذكره سيبوبه وتحدث عنه القدماء، وهذا التطور يمكن توقعه بسبب صعوبة نطقه فليس غريباً على اللغة أن تميل إلى التخلص منه، وقد كان هذا الصوت المعقد العسير عرضةً للتغيير منذ القدم (كانتينو، ١٩٦٦م، ص٨٦)، وهذا ما حدث بالفعل فقد فُقِدَ هذا الصوت نهائياً، وحلَّت محلَّه الضاد بوصفها الحالي، وهي نفسها الطاء القديمة، والذي حدث من إبدال بين الضاد والطاء قد يكون من باب التعويض عن الضاد القديمة بالطاء في السياقات الاستعمالية التي تحتوي هذا الصوت، حتى حلَّت هذه الطاء محلها، فلجأت اللغة إلى التعويض عن الطاء بصوتٍ جديدٍ هو الذي نجده الآن في سياقاتنا الاستعمالية الحديثة، والدليل على ذلك وجود أمثلةٍ كثيرةٍ على إبدال الضاد طاءً في اللغة العربية (الزعبي، حزيران، ٢٠٠١م، ص٢٣٤-٢٣٥)، وقد ضاع نطق صوت الضاد بشكل نهائي بمختلف صوره من اللغات السامية، فقد تحول بشكل مطلق إلى صاد في الاكادية والأوغاريتية والعبرية، أمَّا الآرامية فقد تحول فيها إلى قافٍ أولاً، ثم تحول إلى عين (عبابنة، ٢٠٠٠م، ص٢٠٧).

أمَّا الصَّاد فقد اختلف وصف القدماء لها عن وصف المحدثين، فقد بيَّن القدماء أنَّها صوتٌ ينطق من بين طرف اللسان، وأصول الثنايا العليا (سيبويه، ١٩٩١م، ٤٣٣/٤)، في حين يرى علماء اللغة المحدثون أنَّها صوتٌ لثويٌّ أسنانيٌّ مهموسٌ مطبقٌ مستعلٍ (رمضان، (د.ت)، ص ١٤٤-١٤٦)، فيما عدَّها بعض المحدثين صوتاً لثويًّا، وعدَّها آخرون صوتاً أسليًّا (بشر، ١٩٨٧م، ص١٢٠)، ووصفها آخرون بأنَّها صوتٌ أسنانيٌ لثويٌ (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦، وأنيس، ١٩٧٩م، ص٦٣).

والصاد بوصفها السابق تشترك مع الضاد القديمة في صفة التفخيم والاحتكاك والإصمات والرخاوة، وتفارقها في صفة الجانبية، ولقد اتجهت اللغة العربية نحو التخلص من صوت الضاد، وتحويله إلى أصوات أخرى أسهل منه – كما أشارت الدراسة سابقاً –، ومن ذلك تحوله إلى صاد وهو أسهل منه، ولكن هذا التحول لم يصل حد الإطلاق، وضياع صوت الضاد نهائياً، فحفظت لنا المعاجم العربية صورتين نطقيتين لمعنىً واحدٍ إحداهما بالضاد والأخرى بالصاد، ونقصد بالضاد هنا الضاد الحديثة التي حلَّت محل الضاد القديمة، ولكن المعجميين العرب القدامى لم ينظروا إلى هذا التغير اللغوي على أنه تلوينٌ ألوفونيٌّ، بل عاملوه على أنَّه أنماطٌ مختلفةٌ صوتياً لدلالةٍ واحدةٍ (الزعبي، حزيران، ٢٠٠١ ، ص ١٣٩).

ومن أمثلته في العربية عاد إلى صئصه وإلى ضئضئه أي: إلى أصله، ويقال نصنص لسانه نصنصة، ونضنضه نضنضةً إذا حرَّكه (الحلبي، ١٩٦١م، ٢/ ٢٤٢، ٢٤٤).

التبادل الصوتي بين الصاد والزاي

– يقال: جاء فلان يضرب أصدريه وأزدريه، ولا يتكلم منه بواحد (المبرد، ١٩٩٩م، ١/ ٥٦)، وفي المعجم: جاء فلان يضرب أصدريه وأزدريه أي جاء فارغا، (ابن منظور، ٢٠٠٥م، صدر، م٧، ص٢١١)، وأيضا أصدريه أي: منكبيه، ويروى بالزاي والسين (ابن منظور، ٢٠٠٥م، صدر، م٧، ص٢١١).

aşdarayhi ← >azdarayhi<

أزدريه أصدريه

والزاي صوت رخو مجهور مرقق، وهو من الأصوات الأسنانية اللثوية (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦-٤٧)، كما هو في مخرج الصاد والفراق بينه وبين الصاد تكمن في كون الصاد صوتا مهموسا، بينما الزاي مجهورا (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦-٤٧).

ولاشتراكهما في المخرج وصفة الرخاوة، فالتبادل بينهما مقبول، ومستساغ من الناحية الصوتية، ووقع هذا الإبدال في اللغة العربية في أمثلة أخرى، فالعرب يقولون: شاة زقعاء في صقعاء، ويقولون: ازدقي، أي: اصدقي، وزَدَق في (صَدَقَ) (ابن جني، ١٩٨٥م،٦/ ١٩٦، وعبابنة، ٢٠٠٢م، ص١٦٠).

التبادل الصوتي بين التاء والواو

ومثاله من الكامل للمبرد :

– في قول أم تأبط شرا: والله ما حملته تُضْعا– ووضعا أيضا– ولا وضعته يتنا (المبرد، ١٩٩٩م، ١/ ٧٤)، والوُضْع والتُّضع على البدل، كلاهما: الحمل على حيض، وكذلك التُّضُع، وقيل: هو

الحمل في مقتبل الحيض (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (وضع)، م١٥، ص٢٣٢)، وقال ابن الاعرابي: الوضع: الحمل قبل الحيض، والتضع: في آخره (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (وضع)، م١٥، ص٢٣٢).

wuḍ<an ← tuḍ<an

وضعا تضعا

ومخرج التاء هو المخرج الأسنانيُّ الشديد (رمضان، (د.ت)، ص٤٣٥-١٤١)، وقد عدَّه العلماء صوتاً لثويّاً أسنانيًّا انفجارياً مهموساً، لا فرق بينه وبين الدال سوى أنَّ التاء مهموسة، والدال نظيرها المجهور (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦، وأنيس، ١٩٧٩م، ص٥١)، وهو نفس الوصف الذي ذكره سيبويه لهذا الصوت (سيبويه، ١٩٩١م، ٤/٤٣٣).

أما الواو نصف الحركة فقد سبق وصفها بأنها صوت شفوي ، بينه وبين صوت الضمة الخالصة فرق بسيط جدا (المدخل، ص٤٣)، وهو صوت انزلاقي تبدأ فيه أعضاء النطق بتكوين حركة الضمة ، ثم تنتقل بسرعة إلى حركة أخرى أشد بروزا، ولا يدوم وضع الحركة الأولى زمنا طويلا (حسنين، ١٩٨١م، ص١٦٨)، والسبب في إدراجها ضمن الصوامت ما تتميز به من سرعة الانتقال مع ضعف في قوة النفس، وهو صوت من الأصوات المتوسطة (حسنين، ص١٦٨)، ويتذبذب الوتران الصوتيان عند النطق به (بشر، ١٩٨٧م، ص١٣٣-١٣٤).

وقد تضاف سابقة التاء دون أن تكون موجودة في مكوناتها الأصلية مثل (التضع) من (وضع)، وهذا ناتج بسبب القياس الخاطىء على الأفعال التائية الفاء في صيغة الافتعال أولا، ثم انتقل هذا إلى الثلاثي نتيجة هذا القياس:

وضع ← اوتضع ←اتضع ← اتَّضَعَ الثلاثي تضع المصدر: تضع (الكناعنة، ١٩٩٧م، ص١٤٦).

التبادل الصوتي بين التاء والدال

- والسبنتيّ والسَبَنْدَى واحد، وهو الجريء الصدر، وأصله في النَمِر (المبرد، ١٩٩٩م، ١/٨٩)، ٢/٢٢٦).والسَّبَند والسِّبِندى والسَّبَنتى: النمر، وقيل الأسد (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (سبد)، م٧، ص١٠٨)، وقيل السبندى: الجريء من كل شيء، هذلية (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (سبد)، م٧، ص١٠٨).

sabandᾶ ← sabantᾶ

سبندى سبَنتى

ومخرج التاء هو المخرج الأسنانيُّ الشديد (رمضان، (د.ت)، ص٤٣٥-١٤١)، وقد عدَّه العلماء صوتاً لثويّاً أسنانيًّا انفجارياً مهموساً، لا فرق بينه وبين الدال سوى أنَّ التاء مهموسة، والدال

نظيرها المجهور (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٦، وأنيس١٩٧٩م، ص٥١)، وهو نفس الوصف الذي ذكره سيبويه لهذا الصوت (سيبويه، ١٩٩١م، ٤٣٣/٤).

وبالتالي فإن التبادل الصوتي بينهما أمر متوقع، ومستساغ من الناحية الصوتية، وقد يكون لاختلاف اللهجات دور في هذا التبادل من حيث الميل نحو الهمس والجهر بما يتناسب والعادات النطقية لكل لهجة ، وأي تبادل صوتي سيحمل على التبادل المقيّد، فقد حافظت اللغات السامية عامة على الصوتين ضمن المكونات الفونيمية الأصلية لأنظمتها الصوتية (عبابنة، ٢٠٠٣م، ص١٤٧).

تحولات الأصوات اللثوية:

وهي اللام والراء والنون (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٤٧)، والتحولات في أصوات هذا المخرج التي أوردها المبرد في كتابه هي:

التبادل الصوتي بين الراء والعين

- قال جرير

كأنَّ حادَيْها لما أضرّ بها   بَازٌ يُصَرْصِرُ بالسَّهْبي قَطًّا جُوْنَا (جرير، ١٩٨٦، ٤٨١).

وأنشدني عمارى: " باز يصعصع" وهو أصح (قال أبو الحسن يصعصع وهو الصواب) (الكامل،١/ ١١٥)، والصعصة: التفريق، ... ويصعصع الطير أي يفرقها (اللسان، (صعصع)، م٨، ص٢٤١).

أما صرصرته وكركرته إذا جمعته ورددت أطراف ما انتشر منه (اللسان، (صرصر)، م٨، ص٢٢٧).

yuşa<şi<u ← yuşarşiru

يصرصر   يصعصع

والراء صوت لثوي تكراري مجهور (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص٤٨)، أمَّا العين فصوتٌ مجهورٌ مخرجه وسط الحلق، فعند النطق به يندفع الهواء ماراً بالحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين، حتى إذا وصل إلى أقصى الحلق ضاق المجرى ولكن ضيق مجراه عند مخرجه، أقلُّ من ضيقه مع العين مما يجعل العين أقلَّ رخاوةً من الغين (أنيس، ١٩٧٩م، ص٧١)، وقد عدَّه القدماء من الأصوات المائعة بين الشدة والرخاوة، ولم يذكر سيبويه من الحروف المتوسطة سوى هذا الحرف (سيبويه، ط١، ١٩٩١م، ٤٣٥/٤)، وقد اختلف لعلماء المحدثون في صفته، ففي حين عدَّه بعضهم صوتاً انفجارياً (بشر ، ١٩٨٧م، ص١٢١، وعبابنة، ١٩٩٧م، ص١٢٤)، يذهب آخرون إلى أنَّه صوتٌ رخوٌ (كانتينو، ١٩٦٦م، ص١١٦، وعبد التواب، ١٩٨٢م، ص٥٥، وأنيس، ١٩٧٩م، ص٧١).

ومن خلال الوصف السابق تلاحظ الدراسة البعد بين الصوتين من حيث المخرج، ومن المعروف أن الصوت لا يمكن أن ينقلب إلى صوت آخر ، بعيد عنه في المخرج، فلا ينقلب صوت من أصوات الشفة أو الأسنان مثلا، إلى صوت آخر من أصوات الحلق، وكذلك العكس (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٢٣)، وقد يكون لاختلاف اللهجات دور في هذا التبادل.

التبادل الصوتي بين النون والعين

قال أبو عبيدة: نَسَلَ في معنى عَسَلَ، قال الله عز وجل: ﴿حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون﴾ (سورة الأنبياء، الآية ٩٦)(المبرد، ١٩٩٩م، ١/١٨٦) ونسل: الإسراع في المشي (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (نسل)، م١٤، ص٢٤٨)، وعَسَلض الذئب والثعلب يعسِلُ عَسَلا وعضسَلانا: مضى مسرعا، واضرب في عدوه وهزّ رأسه (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (عسل)، ٩/١٥١).

nasala ← <asala

نسل عسل

والنون صوت أنفي مجهور (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٤٩)، والعين صوت سبق وصفه وهو من الأصوات الحلقية المجهورة الاحتكاكية (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٥).

وترجح الدراسة أن ما حدث من تبادل في هذا المثال بين النون والعين هو من باب الخطأ، والخلط ، وذلك لتباعد الصوتين في المخرج، وقد تكون الكلمتان من أصلين مختلفين، مع اتفاق المعنى.

تبدلات الأصوات الحلقية

وهي في اللغة العربية: العين والحاء (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٥)، والأمثلة على التبدلات المقيدة لأصوات هذا المخرج في كتاب المبرد هي:

التبادل بين صوتي العين والغين

- معلاق يروى مغلاق، أي: يغلق الحجة على الخصم (المبرد، ١٩٩٩م،١/٢٦)، ومعلاق الباب: شيء يعّق به ثم يدفع المعلاق فينفتح، وفرق ما بين المعلاق والمِغلاق أن المغلاق يفتح بالمفتاح، والمعلاق يعلٌ به الباب ثم يدفع المعلاق من غير مفتاح فينفتح، وقد علق الباب وأعلقه (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (علق)، م٩. ص٢٥٦).

miġlãĶ ← mi<lãĶ

معلاق مغلاق

فالعين من الأصوات الحلقية، وهو صوت رخو مجهور مرقق (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٥)، والغين من الأصوات الطبقية وهو صوت رخو مجهور مرقق (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٤)،

ومن خلال الوصف السابق نلاحظ أنَّ هذين الصوتين متقاربان في المخرج، وبالتالي فقضية التبادل بين هذين الصوتين أمرٌ متوقعٌ، وخصوصاً أنَّ صوت الغين يمتاز بصعوبته ، وهذا ما حدث في اللغات السامية من خلال العرض السابق، وقد سجَّلت لنا المعاجم العربية أنماطاً استعماليةً عدَّةً ورد فيها هذا الإبدال مما يدلُّ على أنَّ اللغة العربية قد سعت في الأصل إلى التخلص من هذا الصوت، غير أن نزول القران الكريم، الذي أدَّى إلى الاستقرار في النظام الفونيمي العربي في المستوى الفصيح، هو الذي أعاق اللغة من أن تتقدم في هذا الاتجاه، وحصر هذا الميل في أنماط – على كثرتها– لم تصل إلى أن تكون نمطاً عاماً، يشمل كل السياقات الاستعمالية، التي تحتوي هذا الصوت، وقد بين إبراهيم السامرائي أنَّ القرابة الصوتية بين الغين والعين من المواد اللغوية التي اتصفت بها اللغات الخاصة، ومن هنا كان الخروج عن الكثير المتداول داخلا في باب الشوارد (السامرائي، ع٢٧ ،١٩٨٥م ص١٢).

وجاء في كتاب مبادىء اللغة : " والمغلاق : ما يفتح بالمفتاح.

والمعلاق بالعين غير معجمة: ما لا يحتاج إلى مفتاح" (الإسكافي،١٩٩٧م، ص٩٤).

فرق بين اللفظتين دلاليا، فجعل فروقا دقيقة بين الاستعمالين، والمدلول واحد.

ومن الأمثلة على هذا النوع من التبادل الصوتي في العربية:

يقال: لعنًّا ولغنًّا، ويقال: نُشِعْتُ بكذا وكذا ونُشِغْتُ ب: أي لهجت به (الحلبي ١٩٦١م، ص٢٩٦– ٢٩٧)، وما أنت من عيسانه ولا من غيسانه: أي من (أضرابه)، وعَلَثُوا حديثهم وغَلَثُوه: بمعنى خلطوه (السيوطي، ١٩٦٢م ص٦٢–٦٣)، وفي اللغة العامية يقال: "لغوس" و"لعوس" في (لغوص) (السامرائي، ١٩٨٣م، ص ١١٩).

وقد يكون لخطأ النساخ، أي التصحيف أثر في هذا الإبدال.

ومن أمثلته في اللغات السامية:

<>b في النبطية أي: بغا ورغب وأراد ومضارعه <>yb، أي: يبغي، والمعتقد أنَّه شبيه بلفظ بعض سكان الجزيرة العربية اليوم يبغي بمعنى يريد بالغين، والتحول إلى صوت العين في هذه الكلمة يشمل اللغة العبرية a>ba، واللغتين الآرامية والسريانية a>be (عبابنة، ٢٠٠٢م، ص١٤٨)، وفي الكنعانية: <lm وفيه lm>h أي: الشباب والصبا (الغلمة)، وفيه المؤنث <lmt بمعنى: جارية أو مغنية أو فاجرة، وحرفيًّاً هي الغلامة (عبابنة، ٢٠٠٣م، ١٥٦).

– في الحديث الذي وقع بين عبد الله بن زياد وكان يرتضخ لكنة فارسية جاءته من قبل أمه، وبين رجل ظن انه من الخوارج فقال له : أهَرُورِيٌّ منذاليوم؟ يريد: أحَرُوريٌّ، وهذه الهاء تشترك في قلبها من الحاء أصناف مِن العجم (المبرد، ١٩٩٩م، ١ / ٣١٤)، قال الجوهري: حَرُوراء: موضع بظاهر الكوفة تنسب إليه الحَرورية من الخوارج الذين قاتلهم علي، وكان عندهم من التشدد في الدين ما هو معروف (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (حرر)، م٤، ص٨٣).

a–harûriyyun ← >a–ḥarûriyyun<

أهَروريٌّ   أحَروريٌّ

– وفي حديثه عن قول النعمان بن المنذر لحجل بن نضلة: أردت أن تذيمه فمدهته، قال: وقوله: " فمدهته" يريد مدحته، فأبدل من الحاء الهاء لقرب المخرج. وبنو سعد بن زيد مناة من تميم كذلك تقول: ولخم ومن قاربها (المبرد، ١٩٩٩م، ص٨٣).

ومده: مدهه يمدهه مدها: مثل مدحه، والجمع: المُدَّه (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (مده)، م١٤، ص٤٠)، وفي العربية يقال: كدحه وكدهه، إذا ضربه بالحجر ضرباً يترك أثراً، وأنح يأنح إذا زجر الرجل من ثقلٍ يجده من مرض أو بهرٍ، ويقال: يتفيقه، ويتفيحق في الكلام: إذا توسع وتنطق (السيوطي، المزهر، (د.ت)، ص٤٦٦).

madaha ← madaḥa

مده   مدح

ومن الأمثلة كذلك على التبادل الصوتي بين الحاء والهاء في كتاب المبرد :

– والعرب تقول جَلجَ الرجل يَجْلَحُ جَلْحَا وجَلِهَ يَجْلَه جلَها، والمعنى واحد. (المبرد، ١٩٩٩م، ٨٣/٢)، والجَلَحُ: فوق النزع، وهو انحسار الشعر عن جانبي الرأس (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (جلح)، م٣، ص١٧١).وجله: أشد من الجلح، وهو ذهاب الشعر من مقدم اجبين، وقيل: النزع ثم الجلح ثم الجلا ثم الجله (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (جله)، م٣، ص١٨٦)، والأجلى: الخفيف الشعر (ابن منظور، ٢٠٠٥م، م٣، ص١٨٩).

aliha ← ĝaliḥaĝ

جَلِهَ   جلحَ

وقد وصف سيبويه الحاء بأنها صوتٌ مهموسٌ، ولو جهر لكان عيناً، وذكر أنَّ مخرجها من أواسط الحلق (سيبويه، ١٩٩١م، ٤٣٣/٤)، وهو النظير المهموس الذي يناظر العين (أنيس، ١٩٧٩م، ص٧١)، وقد فطن ابن جني إلى هذا الفرق بين الحاء والعين فقالك: "ولولا بحة في

الحاء لكانت عينا ..... ولأجل البحة التي في الحاء، ما يكررها الشارق في تنحنحه ..." (ابن جني، ١٩٨٥م، ١/ ٢٤٦).

وقد كان في السامية حرفان أحدهما مهموسٌ والآخر مجهورٌ، وهما العين والحاء، وهما نادران في المجموعات اللغوية غير السامية، فهما إذن من الخصائص الصوتية البارزة للغة السامية (كانتينو، (د.ت)، ص١١٦)، وقد بقيت الحاء في جميع اللغات السامية ماعدا الأكادية إذ نابت عنها الهمزة (عبد التواب، ١٩٨٢م، ص ٢٢٥-٢٢٦).

بينما الهاء صوتٌ حنجريٌّ احتكاكيّ (رخوٌ) مهموسٌ مرققٌ، والفرق بينهما أنّ الحاء حلقيةٌ والهاء حنجريةٌ، وبالتالي فهما صوتان يتقاربان في المخرج ويتفقان صفةً فكلاهما رخوٌ منفتحٌ مهموسٌ، وقد وصفها سلمان العاني الهاء الحنجرية بأنَّها نظير الحاء الحلقية، والذي يفرق بينهما هو التضيق الذي يحدث بين جذر اللسان، وحائط البلعوم الخلفي (العاني ،١٩٨٣م ،ص٩٤- ٩٥)، وبالتالي فلا غرابة أن يتبادلا فيما بينهما.

التبادل الصوتي بين الحاء والهمزة

- في قول الخنساء:

لأَحْمِلَ نفسي على آلة   فإمّا عليها وإمّا لها (الخنساء، (د.ت) ، ص١٠٠).

وقولها على آلة، أي: على حالة، وعلى خطة هي الفيصل، فإما ظَفِرت وإما هلكت. (المبرد، ١٩٩٩م، ٢/٢٢٧).

ᾶlatin ← ḥᾶlatin<

آلةٍ   حالةٍ

والهمزة عند سيبويه صوتٌ مجهورٌ شديدٌ (سيبويه، ١٩٩١م، ٤/٤٣)، في حين وصفها المحدثون على أنَّها صوتٌ حنجريٌّ انفجاريٌّ، لا مهموسٌ ولا مجهورٌ (بشر، ١٩٨٧م، ص١١٢).

وقضية التبادل بين هذين الحرفين أمرٌ متوقعٌ، بسبب التقارب الشديد بينهما في المخرج، فالحاء حلقيةٌ والهمزة حنجريةٌ، والإبدال بينهما بقي ضمن حدود المقيد والدليل على ذلك احتفاظ العربية بهذين الصوتين ضمن مكوناتها الفونيمية (الزعبي، حزيران، ٢٠٠١م، ص٣٣)، وقد يكون نطق الهمزة لهجةٌ لإحدى القبائل البدوية التي تميل إلى الأصوات الشديدة، بما يتناسب وصفة الغلظة وجفاء الطبع الذي يتميزون به (أنيس، ١٩٦٥م، ص١٠٠).

التبادل الصوتي بين الحاء والكاف

- يقال سفحت دمه، وسفكت دمه (المبرد، ١٩٩٩م، ٢/٣٣)، والسفح للدم: كالصبّ، ورجل سفاح للدماء: سفاك (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (سفح)، م٧، ص١٩٥)، والسَّفك: صب الدم، ونثر

الكلام ، والسَّفْك : الإراقة والإجراء لكل مائع (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (سفك)، م٧، ص٢٠١).

safaktu ← safaḥtu

سفكت سفحت

والحاء صوت سبق وصفه، فهو صوت حلقي احتكاكي مهموس، أما الكاف فهو صوت انفجاري مهموس مرقق، ينطق من الطبق، وليس في العربية نظير مجهور لهذا الصوت، وإنّما نظيره المجهور هو الجيم القاهرية (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٣).

وقد يكون للتقارب في المخرج بين هذين الصوتين دور في هذا التبادل، وكذلك لاشتراكهما في صفة الهمس، ويمكن أن يكون النطقان السابقان من باب الاختلاف بين اللهجات، فنطقته إحدى القبائل العربية بالحاء، وفضلت الأخرى نطقه بالكاف، وذكرت المعاجم العربية النطقين دون عزوه لإحدى القبائل العربية.

تبدلات الأصوات الحنجرية

ويمثلها في اللغة العربية صوتا الهمزة والهاء (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٦)، وقد عثرت الدراسة على المثال التالي لتبدلات أصوات هذا المخرج:

التبادل الصوتي بين الهمزة والعين والنون

- يقال شئفت الرجل أشأفه شأَفة وشأفا، مثل شعفا، وقد يقال في هذا المعنى شنفته (المبرد، ١٩٩٩م، ١/٣٢)، والشأفة: العداوة (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (شأف)، م٨، ص٧) الشعف: شدة الفزع حتى يذهب القلب (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (شعف)، م٨/٩٤)، والشَّنَف بالتحريك: شدة البغضة (ابن منظور، ٢٠٠٥م، (شنف)، م٨/١٤٥)

ŝanifan ← ŝa<fan ← ŝa>fan

شنفا شعفا شأَفَا

والهمزة عند سيبويه صوتٌ مجهورٌ شديدٌ (سيبويه، ١٩٩١م، ٤/٤٣)، في حين وصفها المحدثون على أنَّها صوتٌ حنجريٌّ انفجاريٌّ، لا مهموسٌ ولا مجهورٌ (بشر، ١٩٨٧م، ص١١٢).

والعين من الأصوات الحلقية، وهو صوت رخو مجهور مرقق (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص٥٥)، أما النون فهي صوت لثوي أنفي جهور (مرعي ،١٩٩٣، ص٦٦)، وقد يكون ما حدث من تبادل صوتي نتج عن الرغبة في التخلص من صوت الهمزة بإبداله صوتا آخر من باب التخلص من هذا الصوت لصعوبته، فمن خلال الوصف السابق لهذا الصوت يتبدى أنَّه صوتٌ صعبٌ يحتاج إلى مجهودٍ عضليٍّ كبيرٍ عند النطق به، ولذا وجدنا أنَّ العرب يختلف بعضهم عن بعض في التمسك به في كلامهم، فبعضهم يحقق هذا الصوت، وآخرون يميلون إلى التخفيف منه (طربية، ٢٠٠٠م،

ص١)، وقد أشار ابن جني إلى صعوبة هذا الصوت وثقله، وبيَّن أنَّ سببَ هذه الصعوبة لكونه: (من سفل الحلق، وبعد عن الحروف وحصل طرفاً، فكان النطق به تكلفاً) (ابن جني، ١٩٨٥م ، ص٧١)، وبيَّن المحدثون أنَّ مصدر هذه الصعوبة هو أنَّ الهمزة صوتٌ انفجاريٌّ يصاحب نطقه ضغطٌ شديدٌ يقع على الوترين الصوتيين اللذين ينطبقان بإحكام على بعضهما، ويصاحبه توترٌ شديدٌ واحتقانٌ يقع من الرئتين على الهواء، ومن ثم الانفتاح السريع للأوتار الصوتية (الشايب، ٢٠٠٤م، ص٤٥٥)، فيميل المتكلم إلى التخلص منه بحذفه ومن ثم التعويض عنه بحرفٍ آخر، وقد تتم هذه العملية دون تعويض، وهناك أحكامٌ ومعاييرُ لحذف الهمزة، والدراسة غير معنيَّةٍ بها لأنَّ الحذف الذي نتحدث عنه هو الحذف غير المعياري، الذي لا تنطبق عليه هذه الأحكام وأكثره لهجاتٌ ولغاتٌ (الأنطاكي ، المحيط في أصوات اللغة، (د.ت)، ١/٨٥-٩٠)، وقد ربط علماء القراءات والنحو هذه الظاهرة بأهل الحجاز، وأهل مكة، وأهل المدينة الذين كانوا لا يهمزون (نور الدين، ١٩٩٢م، ص١٧٣) ،وبالتالي اعتبر القدماء ظاهرة سقوط الهمزة من الكلام ظاهرةً لهجيةً مرتبطةً ببعض القبائل العربية، ونجد هذه الظاهرة شائعة في اللهجات العربية الحديثة في غير أول الكلام، ومن ثم امتد هذا السقوط إلى الهمزة في أوَّل الكلام (عبد التواب، ١٩٨٣م، ص ٤٨)، وهذا السقوط الذي نتحدث عنه يختلف في معناه عن التخفيف، والذي يعني نطق الهمزة بين بين ، وتعني: سقوط الهمزة تاركة حركة وراءها، وبالتالي نسمع صوتاً لا يمت للهمزة بصلة، بل هو صوتُ لينٍ قصير يسمى عادةً حركة الهمزة الحجازية بعامةٍ (أنيس، ١٩٧٩م، ص٩١، والأنطاكي ، المحيط في أصوات اللغة، (د.ت)، ١/٨٥)، ويرى عبد الصبور شاهين أنَّها لا تعني وجود همزة مطلقاً وإنَّما هي عبارة عن تتابع حركتين (شاهين، (د.ت)، ص١٧٣)، بينما يصف القدماء هذه الهمزة على أنَّها نوع من إضعاف الحرف وتقريبه من الساكن (سيبويه، ١٩٩١م، ٣/٥٤١)، وذكر ابن يعيش أنها همزة بين مخرجها ومخرج الحرف الذي من حركتها (ابن يعيش، (د.ت)، ٩/١٠٧).

الخاتمة

وفي نهاية الدراسة نجد أن التبادل الصوتي ظاهرة انتشرت في اللغة العربية بأشكال عدة، سواء التبادل التاريخي المطلق أم المقيد، أو التغير التركيبي المرتبط بالبيئة الصوتية التي تؤثر في صفات الأصوات فتغيرها بشكل تام ، أو جزئي، فيما يعرف بظاهرتي المماثلة، والمخالفة.

وقد عثرت الدراسة على أمثلة متنوعة فيما يخص الإبدال الصوتي بين الصوامت في كتاب المبرد (الكامل في اللغة والأدب)، وقد أشار إليها المبرد إشارات عابرة في معرض سرده للروايات، والأحداث التاريخية في قالب لغوي جمع بين القضايا الصوتية، والصرفية، والنحوية.

وتوزعت هذه الأمثلة على عدد من المخارج الصوتية، وقد علّلت الدراسة وقوع هذا الإبدال

الصوتي بين الصوامت إلى الاختلاف اللهجي ما بين القبائل العربية، وتفضيل بعضها لأصوات مخرج على أخرى، ولصفات على أخرى، بما يتناسب والعادات النطقية لكل قبيلة.

وقد بقي هذا الإبدال في حدود التغير المقيد، الذي لم يصل حد الإطلاق، بحيث لم تتخلص اللغة من الصوت المتغير في جميع السياقات اللغوية، بتحويله صوتا آخر، وإنما اقتصر هذا الإبدال على أمثلة محدودة، حفظتها لنا الكتب القديمة، وقد تصارعت هذه الأنماط اللغوية، وذكرت جنبا إلى جنب مع الأنماط اللغوية الأخرى في كتب اللغة، وكذلك في المعاجم اللغوية التي وثقت لهذه الظاهرة الصوتية، وأشارت إلى القرابة اللغوية التي تربط بين هذه الكلمات في معظم الأمثلة.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن جني، ع، ١٤٠٥ه-١٩٨٥م، سِرُّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: حسن هنداوي، ج١، ط١ سوريا، دار القلم.
- ابن فارس،أ، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط) بيروت، دار الجيل.
- ابن منظور، ج. ٢٠٠٥م، لسان العرب، ط٤ لبنان، دار صادر.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش ابن علي النحوي، (د.ت)، شرح الملوكي في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب — سورية، (د.ط).
- أبو مغلي، س. ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، في فقه اللغة وقضايا العربية، ط١، الأردن، دار مجدلاوي للنشروالتوزيع.
- الإسكافي،م، كتاب مبادىء اللغة، حققه وعلق على حواشيه: الدكتور يحيى عبابنة وآخرون، ط١الأردن، وزارة الثقافة، ١٩٩٧م.
- الأنطاكي، م، (د.ت)، المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، ط٣ لبنان، دار الشروق العربي.
- أنيس، إ، ١٩٧٩م، الأصوات اللغوية، ط٥ مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥.
- أنيس، إ، ١٩٦٥م، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦ مصر.
- برجشتراسر، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، التطور النحوي للغة العربية، أخرجه وصححه وعلق عليه: رمضان عبد التواب، (د.ط) السعودية، الناشر مكتبة الخانجي، ودار الرفاعي.
- بشر، ك. ٢٠٠٠م، علم الأصوات، (د.ط)مصر، دار غريب للطباعة والنشر.
- بشر، ك. ١٩٨٧م، علم اللغة العام الأصوات العربية، (د.ط) مصر، مكتبة الشباب.
- جرير، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٨٦م.

- حسنين، ص، ١٩٨١م، المدخل إلى علم الأصوات دراسةٌ مقارنةٌ، ط١.
- الحلبي،ع. ١٣٨٠هـ- ١٩٦١م، الإبدال، ج٢، تحقيق: عز الدين التنوخي، (د.ط).سوريا.
- الخنساء، الديوان، اعتنى به وحققه: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت-لبنان.
- الدينوري، ع، ١٩٧٣م، عيون الأخبار، (د.ط) مصر، الهيئة العامة لكتاب.
- الرازي،أ، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، حققه وضبط نصوصه وقدم له: عمر فاروق الطباع، ط١ لبنان، مكتبة المعارف.
- رمضان، م. (د.ت)، في صوتيات العربية، (د.ط) الأردن، دار الرسالة الحديثة.
- الزعبي، آ. حزيران، ٢٠٠١م، التغير التاريخي للأصوات في العربية واللغات السامية دراسة مقارنة، رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، قسم اللغة العربية.
- السامرائي، إ، ربيع الثاني - شوال١٤٠٥هـ، السنة التاسعة، كانون الثاني -حزيران ١٩٨٥م، صفحات من تاريخ العربية، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع٢٧، عمان-الأردن.
- السامرائي، إ. ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، الفعل زمانه وأبنيته، ط٣، مؤسسة الرسالة.
- السجستاني، س. ت٢٥٥هـ، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، فعلت وأفعلت، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، دار صادر، ط٢ لبنان،
- سيبويه،١٩٩١م، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط١ لبنان، دار الجيل.
- السيوطي، ج (ت٩١١ه)، (د.ت)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتصحيح: محمد جاد المولى وعلي محمد النجاوي، (د.ط) لبنان، دار الجيل، ودار الفكر للطباعة والنشر.
- الشايب، ف. ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، ط١ الأردن، عالم الكتب الحديث.
- شاهين، ع،(د.ت)، في تصريف الأسماء، (د.ط) مصر، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.
- طربية، أ، ٢٠٠٠م، معجم الهمزة، ط١ لبنان، مكتبة لبنان.
- العاني، س، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، التشكيل الصوتي في اللغة العربية فنولوجيا العربية، ترجمة: ياسر الملاح ود.محمد محمود غالي، ط١ السعودية، النادي الأدبي الثقافي.
- العبابنة، ي، ٢٠٠٠م، التطور السيميائي لصور الكتابة العربية دراسة تاريخية مقارنة بين العربية والكتابات السامية، ط١ الأردن، جامعة مؤتة، مطابع الدستور التجارية.
- العبابنة، ي. ٢٠٠٠م، دراسات في فقه اللغة والفنولوجيا العربية، ط١ الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع.
- العبابنة، ي، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م. اللغة الكنعانية دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، ط١ الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.

- العبابنة، ي، ٢٠٠٠م، اللغة المؤابية في نقش ميشع ، دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء الفصحى واللغات السامية، ط١الأردن، مطابع جريدة الدستور.
- العبابنة،ي. ٢٠٠٢م، اللغة النبطية دراسة صوتية صرفية دلالية في ضوء الفصحى واللغات السامية، ط١ الأردن، دار الشروق .
- العبابنة، ي، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، النظام اللغوي للهجة الصفاوية في ضوء الفصحى واللغات السامية، ط١ الأردن، منشورات جامعة مؤته، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا.
- عبد التواب، ع، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م، بحوث ومقالات في اللغة، ط١.
- عبد التواب، ر، ١٩٨٣م، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه،ط١ مصر، السعودية، مكتبة الخانجي، دار الرفاعي.
- عبد التواب، ر، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، المدخل إلى علم اللغة الحديث ومناهج البحث اللغوي، ط٢ مصر، مكتبة الخانجي.
- عصام، ن، ١٩٩٢م، علم وظائف الأصوات اللغوية (الفنولوجيا)، ط٢ لبنان، دار الفكر اللبناني.
- عمر، أ، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م، دراسة الصوت اللغوية، ط١ مصر، عالم الكتب.
- القبيسي، م. ٢٠٠١ م، ملامح في فقه اللهجات العربية من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية،)، ط١سوريا، سلسلة (١) من التاريخ العربي (تاريخ اللغة).
- كانتينو، ج، (د.ت)، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة: صالح القرماوي، (د.ط) تونس، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية.
- كمال، ر. ١٩٨٠م، الإبدال في ضوء اللغات السامية دراسة مقارنة، (د.ط) لبنان، جامعة بيروت العربية.
- الكناعنة، ع، ١٩٩٧م، أثر الحركة المزدوجة في بنية الكلمة العربية دراسة لغوية، ط١ الأردن، وزارة الثقافة، عمان —الاردن.
- المبرد، م، ١٩٩٩م، الكامل في اللغة والأدب، ط١ لبنان، مؤسسة المعارف.
- مرعي،ع، ١٩٩٣م، المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، ط١ الأردن، منشورات جامعة مؤتة.
- المطلبي، غ، ١٩٨٤م، في الأصوات اللغوية، (د.ط)العراق، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، وزارة الثقافة والإعلام.

وصف البيئة الفارسية في شعر المتنبي

دكتورة

منى عبد العزيز عبد اللّه الزيد

الملخص العربي

لا شك أن أبا الطيب المتنبي ملأ الدنيا وشغل الناس، وكان محوراً لكثير من البحوث والدراسات التى أثرت المكتبة العربية منذ عصره وحتى عصرنا هذا، وتناولت ديوانه ،كما تناولت حياته، وعلاقاته، منذ مولده بمحلة كندة بالكوفة سنة ثلاث وثلاثمائة من الهجرة، وحتى مقتله بدير العاقول عام ٣٥٤ هـ .

ثم من وقد حظى المتنبي بإعجاب ابن العميد ببلاغته وبراعته إذ أدار شعره إلى مظاهر الحضارة في فارس، وذكر العلوم والفنون، وأكثر المتنبي من مدائحه لعضد الدولة، حتى فاقت العميديات كثرةً وجودةً.

وفى هذه الحقبة الزمنية من حياة الشاعر، تتجلى الحالة النفسية التى انتهى إليها، من خلال عاطفة الحزن التى لازمته .

ويلفتنا فى العضديات وصف الطبيعة الذى أملاه على شاعرنا الجمال الذي رآه فى بيئة بلاد فارس، غير أن هذا الجمال لم يُنسه البداوه التى يعشقها، والتي عاشها في بادية الشام، فلا يلبث أن يحنَّ فى شعره إلى مدارج صباه، ويسرح بخياله الشعري متذكراً تلك المواضع العالقة بنفسه وخياله.

وقد ظهرت دلالات الموت جلية فى شعر المتنبي، وبدا حزن الشاعر بجلاء لدى تركيزه على موضوع الموت وظلامه، وإغفاله الحياة وبهجتها.

وقد انتهت المرحلة الفارسية بمصرع الشاعر، إذ طُعن طعنة نكسته عن فرسه، فلما سقط إلى الأرض، نزلوا فاحتزّوا رأسه ذبحاً، وقُتل ابنُه معه، وغلامٌ من جملة خمسة غلمة كانوا معه .

Abstract

There is no doubt that Abu Tayeb al-Mutanabi filled the world and filled people, and was the focus of many of the research and studies that influenced the Arab library since his time until our time, and dealt with his office, and also dealt with his life, and relations, since his birth in the village of Kandah in Kufa three hundred and three hundred migration, Aqool in 354 e.

Then he who received the son of the Dean of Al-Mutanabbi and his proficiency in his poetry to the manifestations of civilization in Persia, and the science and the arts, and more Mutnabi praise of the state, even exceeded Omaydiyat abundance and quality.

In this period of the life of the poet, the psychological state that he ended up in is reflected in the emotion of grief that he needs.

Our fondness in the musketeers is to describe the nature of the beauty that our poet has seen in the environment of Persia. However, this beauty has not been forgotten by the Bedouin whom he loves and who has lived in the desert of the Levant. He soon attends his poetry to the runways of his youth. His own imagination.

The signs of death were evident in Mutanabi's poetry, and the poet's grief was evident in his focus on the subject of death and darkness, and his disregard for life and its beauty.

The Persian stage ended with the poet's death, as he stabbed his stump from his horse. When he fell to the ground, they came down and grabbed his head with a slap. His son was killed with him and he was among the five who were with him.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين المبعوث رحمة للعالمين ....

فلا شك أن أبا الطيب المتنبي ملأ الدنيا وشغل الناس، وكان محوراً لكثير من البحوث والدراسات التى أثرت المكتبة العربية منذ عصره وحتى عصرنا هذا، وتناولت ديوانه ،كما تناولت حياته، وعلاقاته، منذ مولده بمحلة كندة بالكوفة سنة ثلاث وثلاثمائة من الهجرة، وحتى مقتله بدير العاقول عام ٣٥٤ هـ .

وتدل الأخبار أن أبا الطيب خرج من بغداد "مدينة السلام" متوجهاً إلى بلاد فارس، فوصل إلى بلدة أرَّجان الكثيفة الأشجار. ليلقى بها أبا الفضل ابن العميد.

وكان ابن العميد قد كتب إليه يُعلنه انتظاره له بأرجان، ومضى أبو الطيب في سيره من بغداد إلى أرجان، يصحبه تلميذُه على بن حمزة البصرى، وأبو الفتح عثمان بنى جنى .

وقد حظى المتنبي بإعجاب ابن العميد ببلاغته وبراعته إذ أدار شعره إلى مظاهر الحضارة في فارس، وذكر العلوم والفنون، التي صارت موضع الإهتمام، كعلوم المنطق والفلسفة والإلهيات، إلى جانب علوم الأوائل .

وأكثر المتنبي من مدائحه لعضد الدولة، حتى فاقت العميديات كثرةً وجودةً.

وكان أبو شجاع فنَّا خسرو، الملقب بعضد الدولة بن ركن الدولة بن بويه الديلمى، أعظم ملوك بني بويه، وكان مقصد فحول الشعراء في زمانه، وقد مدحوه بأحسن المدائح، ومنهم أبو الطيب، وكان فاضلاً محباً للفضلاء، مشاركاً في عدة فنون، ويذكر صاحبُ الوفيات أنه أول من خوطب بالملك في الإسلام، وأول من خُطب له على المنابر ببغداد بعد الخليفة، وكانت لعضد الدولة أشعارٌ، أورد بعضها أبو منصور الثعالبي في يتيمة الدهر.

ولم يقم المتنبي لدى عضد الدولة إلا ثلاثة أشهر، أنجز فيها ست قصائد، وأرجوزة ومقطوعة في ممدوحه، وهذا يثبت غزارة شعره في عضد الدولة خلال تلك الفترة الوجيزة في شيزار، وتنوعت موضوعات هذه الأشعار بين وصف الطبيعة ، والسياسة، والرثاء، والطرد، والحنين إلى الأوطان، إلى جانب الغرض الرئيس وهو المدح .

ومهما يكن من أمر؛ فإن وصف المتنبي البديع للطبيعة في بلاد فارس ظاهرة قليلة البروز فى شعره. إذ إنه قلما وقف أمام مظاهر الطـــبيعة باستثناء البادية وما يتبعها من الإبل؛ ومنازل الطريق، وسُرى الليل والنجوم. لأنه كان بدوى الطبع، كثير التنقل في البوادي.

ومن مظاهر الحنين إلى الحياة العربية البدوية تذكُّرُهُ لصحراء عربية وهي صحراء نجد . "فبينما هو يقف في غاب "دشت الأرزن" وأمامِ ناظريه مروجُ فارس بجمالها الأخّاذ، ذهب خياله إلى "نجد " في قلب الجزيرة العربية، فتذكر مواضِع. هناك؛ أحد جبلىّ طئ وهو جبل سلمى، وجبل قتال بدومة الجندل.

ثم يُعدِّد بعض الحيوانات الوحشية فى نجد كالضَّب، والأورال، والنعام " الخاضبات الزُّبد" وفِراخُهُ" الرئال "، والبقرة الوحشية" الخنساء" والثور الوحشى " الذيَّال " :

إن شعر المتنبي في هذه المرحلة قد تميز بظهور صدى البيئة الفارسية المكانية، الذى تجلى فى وصفه الجميل للطبيعة الخلابة ببلاد فارس.

وتتفاعل نفسه مع الطبيعة بشعب بوان، وبدشت الأرزن، إذ يحشد أوصافاً جميلةً للطبيعة حشداً رائعاً، ويأتى بصور شعرية مُبهرة، وبشعر يتظرَّف فيه الشاعر، فتتخيله وقد قرَّت نفسه وطابت بأرض فارس.

فلا يلبث أن يشكو العُجمة الغالبة على المكان، ويشعر بالغربة في بلاد الأعاجم؛ فيحن لحياته الحرة الطليقة بالبادية، أيام الصَّبا، ويتذكر فتياتها البدويات بإحساس الشوق والحنين، ويقف بالأطلال الدراسة على عادته البدوية .

وفى هذه الحقبة الزمنية من حياة الشاعر، تتجلى الحالة النفسية التى انتهى إليها، من خلال عاطفة الحزن التى لازمته .

وقد كان مصدرى فى دراسة شعر المتنبي فى المرحلة الفارسية هو شرح أبى العلاء المعرى لديوان المتنبي، والذي وضع له تسمية " معجز أحمد". وقام بتحقيقه د. عبد المجيد دياب ، وطبعته دار المعارف عـام "١٩٩٢م". إضافة إلى ديوان المتنبي فى نسخه المتعددة .

– كما اعتمدتُ فى دراسة أخباره فى تلك المرحلة؛ على ما ورد لدى الثعالبي في "يتيمة الدهر" ، وعبد القادر البغدادي فى " خزانة الأدب" وابـــن خلكان فى " وفيات الأعيان" .

ومن أهم المراجع الحديثة التى أفادتنى فى تحرى أخبار المتنبي فى تلك المرحلة:

الشيخ يوسف البديعي الدمشقى في كتابه "الصبح المنبي فى الكشف عن حيثية المتنبي". ومحمود شاكر في كتابه "المتنبي"، وعبد الوهاب عزام "ذكرى أبى الطيب بعد ألف عام".

ومن كتابات المستشرقين التى أفدت كثيراً منها: "رجيس بلاشير في مقالة بدائرة المعارف الإسلامية، وكذلك كتابه "أبو الطيب المتنبي – دراسة فى التاريخ الأدبي"، وقد ترجمه إلى العربية د. إبراهيم الكيلاني.

وقد جاء شعر المتنبي موضحاً لسيرته وحوادثه، وقد تعددت البيئات التى عاش فيها وتردد بينها، وأفاد منها ثقافياً وفكرياً، وتنوعت بها قصائد ديوانه، ففي ديوانه صور نفسه ومزاجه وخصائص فكره، وضروب المحن التى لازمت زمنه، ولابست أهله وحكامه.

وتحمل هذه الفترة الزمنية – المتمثلة في المرحلة الفارسية – أهميةً خاصةً؛ فى حياة المتنبي وشعره.

– وجدير بالذكر أن ديوان المتنبي قُرئ عليه أكثر من مرة في هذه الفترة، وأن الشاعر لاقى نقدًا صريحاً في بلاد فارس، وتقبلَّه في حياته بقبولٍ حسنٍ من ابن العميد، وعضد الدولة، وذكروا أنه لم يتواضع لأحدٍ طوال حياته كما تواضع لهما [1].

وقد حظى المتنبي بإعجاب ابن العميد[2] ببلاغته وبراعته في القصيدة، إذ أدار شعره إلى مظاهر الحضارة في فارس، وذِكرِ العلوم والفنون التى صارت موضع الإهتمام، كعلوم المنطق والفلسفة والإلهيات، إلى جانب علوم الأوائل.

ويستهل مدحته الثانية له، بتهنئته بعيد النيروز وهو عيد فارسي قديم، قائلا:–

جاء نيروزُنا وأنـتَ مُـرَادُهُ   ووَرَتْ بـالـذى أَرادَ زنَـادُهْ

ثم يشير إلى بعض العادات الفارسية في هذا العيد، مثل وضع الناس أكاليل الزهور على رؤوسهم تشبهاً بملوك الفرس:–

ما لبسْنَا فيه الأكـاليـلَ حتى   لبسَـتْـها تِـلاَعُـهُ ووهـادُهْ

عند من لا يُقاسُ كسرى أبُوسا   سَـانَ مُـلـكـاً بـه ولا أولادُهْ

ثم يصف ابن العميد بأنه عربِّي اللسان، فلسفىُّ الرأى، مستمسكٌ بعادات قومه في إقامة الأعياد الفارسية:–

عربىٌّ لسانُهُ فلسَفىٌّ   رأيُـهُ فارسيَّةٌ أعـيَـادُهْ

وبالرغم من فصاحة لسانه العربي، فإنه يعيش في بيئة لا تحسن التحدث بالعربية :-

خَلَقَ اللهُ أفْصَحَ الناس طُرًّا ... في مكانٍ أعرابُهُ أكرادُهْ

وتمشياً مع عادة الفرس في هذا العيد، يحاول المتنبي أن يقدم هدية لهذا الصديق في هذا العيد، ثم يشير إلى أن تفكيره هداه إلى أن يقدم هذه القصيدة هدية له، بأبياتها الأربعين، مذِّكراً إياه بأن الأربعين عدد سنى الشباب، فإذا تجاوزها الإنسان تناقصت قواه، ومصدقا لهذا قوله :-

فَبعَثنا بأربعينَ مِهاراً ... كُلُّ مُهرٍ مَيدانُهُ إنشادُهُ

عَدَدٌ عِشتَهُ يَرَى الجِسمُ فِيهِ ... أرَباً لا يَرَاهُ فيما يُزادُهْ

فارتبطها فإنَّ قلَّبا نَماها ... مَرْبطٌ تَسْبقُ الجيادُ جيادَهْ

وفي البيت الأخير يدعوه بظرف أن يحتفظ بقصيدته، لأن شعره يفوق كل شعر سواء.

وقبل مغادرته موطن هذا الممدوح مدحه بقصيدة ثالثة، استهلها بقوله :-

نسيتُ وما أنسىَ عتاباً على الصَّدِّ ... ولا خَفَراً زادَتْ به حُمْرَةُ الخدِّ (٣)

وعلى عادة المتنبي في مخاطبة الممدوح، بمثل مخاطبته الصديق يقول :-

تفضَّلتِ الأيامُ بالجمع بْينَنَا ... فلما حَمِدْنا لم تُدمْنا على الحَمْدِ (٤)

ثم يتحسر على فراقه لهذا الصديق العظيم، الذى جمع ثلاث خصال، وهى : الجمال، المجد، والعلم الغزير. قائلاً :-

جَعَلْنَ وَدَاعي واحداً لثلاثَةٍ ... جَمَالِكَ والعلم المُبرَّحِ والمَجْدِ

ويذكر أنه أدرك عنده من الغنى والسعادة، ونيل المراد ما كان يتمناه، غير أن أهله قد يُعيرونه بالأثرة والأنانية، إذا لم يشاركهم فيما ناله من فضل دون أن يرجع إليهم، ولكنه مع سروره بالعودة لذويه، ينغصه أنه سوف لا يرى من بينهم مثل ابن العميد :-

وَقد كنتُ أدرَكْتُ المُنى غَيرَ أنّني ... يُعَيّرُني أهْلي بإدراكِهَا وَحْدي

وكُلُّ شَرِيكٍ في السّرُورِ بمُصْبَحي ... أرَى بعدَهُ مَن لا يرَى مثلَهُ بَعدي

ويُعلمه في ختام القصيدة بأنه سيرحل عنه، غير أن قلبه باقٍ لديه لكثرة أفضاله عليه، وأن نفسه لو فارقته إليه، لوافقها الشاعر :-

فَجُدْ لي بقَلْبٍ إنْ رَحَلْتُ فإنّني ... مُخَلِّفُ قَلبي عِندَ من فَضْلُه عندِي

وَلَوْ فَارَقَتْ نَفْسِي إلَيكَ حَيَاتَها ... لَقُلْتُ أصَابَتْ غَيرَ مَذمومةِ العهدِ (٥)

وقبل أن يبرح أبو الطيب أرَّجان ورد لابن العميد كتاب عضد الدولة البويهي يستدعى المتنبى، وعرَّفه ابن العميد بالدعوة الكريمة، فتأبى وقال : "مالى بالديلم؟ فقال أبو الفضل : عضد الدولة أفضل منى، ويصلك بأضعاف ما وصلتك به(٦).

وأكثر المتنبى من مدائحه لعضد الدولة، حتى فاقت العميديات كثرةً وجودةً، وربما يرجع هذا لعدة أسباب؛ منها أن مقام عضد الدولة كان أكثر إطماعاً للشاعر لأنه ملك، ومنها أن المتنبي صار أكثر اطمئناناً – لدى عضد الدولة – بالبلاد الفارسية التى كان يشعر فيها بالغربة أول عهده بها، يضاف إلى ذلك إعجابه الشديد بمظاهر الطبيعة الجميلة ببلاد فارس التى كان لها عظيم الأثر فى شعره .

شعر الحنين إلى الأوطان :

واللافت للنظر فى العضديات؛ الحنين إلى الأوطان بكثرة؛ مما يجسد نفسية أبى الطيب فى هذا الطور من حياته، وهذا الشعر وليد لحظات حالمة متأنية، يتطلع فيها الشاعر لمواطن صباه التى ألفها وتعلق بها، واستبد به الشوق إليها . فسلطان الطبيعة الصحراوية كان عظيماً على العربى الذى نشأ بها . والتاريخ يشهد بأن الأعراب كانوا يؤثرون حياة البداوة البسيطة، فى ظل الطبيعة البدائية على الحياة الحضارية .

وقد رُوى أن المتنبى صحب الأعراب فى البادية زمناً، ثم عاد إلى الكوفة " مسقط رأسه" عربياً قحًّا(٧).

وتتعدد لفتات الحنين في عدة قصائد فى العضديات :

فنرى الشاعر خلال وصفه البديع لشعب بوان – كما رأينا- يفاجئنا بتذكره غوطة دمشق الفيحاء، وإعلانه عن حنينه الجارف إلى دمشق وغوطتها، وإلى الشعب العربي بالشام، وتفضيله هذا الشعب العربى الفصيح على الشعب الفارسي الأعجمى، الذى لا يُقدِّر كرم الضيافة، ولا يُحسن قِرى الضيف يقول :

ولو كانت دمشقَ ثَنى عِنَاني ... لَبِيقُ الثَّردِ صِينيُّ الجِفَانِ

يَلَنْجُوجيُّ ما رُفِعَتْ لضَيْفٍ ... بهِ النّيرانُ نَدّيُّ الدُّخَانِ

يحِلُّ بهِ عَلى قَلْبٍ شُجاعٍ ... ويرحَلُ منهُ عَن قَلبِ جَبَانِ

منازِلُ لم يَزَلْ منها خَيَالٌ ... يُشَيّعُني إلى النَّوْبَنْدَجَانى

فهو يصِّرح بهوى قلبه لأرض الشام، واختص منها دمشق دون سائر البلدان، لأن شِعب بوان ذكَّره بغوطتها، طيباً وكثرة مياهٍ وأشجارٍ.

وفى البيت الأول استخدم الشاعر الأسلوب الشرطى " لو كانت دمشق ثنى عنانى.. " فأفاد اقتران الكرم بأهل دمشق، إذ لو كان يسير كسيره هذا " فى بلاد الأعاجم " لأسرع إليه أحد المواطنين العرب الكرماء توًّا، وقَاد سير لجامه إلى داره، وأعدَّ له الجِفان " الصينية الصنع " الملئية بالثَّريد الجيد، الذى يشتهيه الشاعر.

وفى البيت الثاني يؤكد الشاعر كرم عرب الشام مع ضيوفهم؛ فيصف الرجل بأنه " يلنجوجىُّ النيران"، " ندىُّ الدُّخان" . وهذان الوصفان إفاضة فى الكرم العربى، الذى يتذكره الشاعر بكل الحنين، إذ الرجل العربى يضيف من سخائه وكرمه على ضيفه، أنه يجمع له إضافة إلى الطعام الشهىّ المفضَّل " الثُّرد" رائحة العُود الذكيةَ " اليَلَنْجُوج " إذ يشعل النار به، ويخرج دخانُها يُشمُّ منه رائحة الند [٨] " نَدِّىُّ الدخان " .

وفى البيت الذى يليه، يصف الرجل العربى الكريم بحالين متناقضين، وكلاهما يدل على غاية الكرم، وزيادة القرى للضيف، فصوره قوى القلب شجاع، جرئ فى استقبال الضيف، ثم صوره جباناً، ضعيفاً، متمسكاً بضيفه عند رحيله لاغتمامه بفراقه :

يُحلُّ به على قلب شُجاعٍ ... ويُرْحَلُ منه عن قلبٍ جبانِ

وهذان الوصفان من أجمل ما يكون فى حسن الاستقبال وحسن التوديع ، ثم أكد في البيت الأخير استمرارية مثل هذه اللقطات أمام ناظريه كأنها حقيقة ماثلة: " لم يزل منها خيالٌ يشيعني " فصورةُ مثلِ هذا الرجل العربى الكريم الشهم المضياف، استمرت عالقة بخياله، ماثلة أمام ناظريه حتى وصلَ إلى مقصده بمدينة النوبندجان [٩] القريبة من شعب بوان .

ومن مظاهر الحنين إلى الحياة العربية البدوية تذكُّرُهُ لصحراء عربية أخرى، هي صحراء نجد. " فبينما هو يقف فى غاب " دشت الأرزْن "[١٠]، وأمام ناظريه مروج فارس بجمالها الأخّاذ، ذهب خياله إلى " نجد " فى قلب الجزيرة العربية، فتذكر مواضعَ عدَّدها وذكرها. منها أحد جبلّى طئ وهو جبل سلمى، وجبل قتال بدومة الجندل .

فوحش نجد منه بلبال ... يخفن فى سلمى وفي قتال

ثم يُعدِّد بعض الحيوانات الوحشية في نجد كالضَّب، والأورال [١١]، والنعام" الخاضبات الزُّبد " وفراخُهُ " الرئال " ، والبقرة الوحشية "الخنساء" والثور الوحشي" الذيَّال " :

نوافرَ الضِّبابِ والأورَال ... والخاضبات الزُّبْد والِّرئَال

والظبْىِ والخنساء والذَّيَّالِ ... يسمعْنَ من أخبارِه الأَزْوال

ما يبعثُ الخُرْسَ على السُّؤَالِ

- الوقوف على الأطلال :

ومن الغريب أن نقرأ للمتنبى وهو مقيم بأرض فارس بين المروج الخضراء، والغاب الذى تلتف فيه الأشجار، والورود التى تنثر نثراً، والجداول الرقيقة التى تنساب بين الخمائل، قصيدةً يبدؤها بالوقوف على الطلل. ولا شك أن هذا المطلع أملاه عليه حنينه لمدارج صباه فى البادية، فيتبع هذا التقليد البدوي فى مستهل القصيدة يقول :

إثلِـث فَإنّـا أَيُّهـا الطَلَـلُ	نَبكي وَتُـرزِمُ تَحتَنا الإِبِـلُ
أَولا فَـلا عَتبٌ عَلى طَلَلٍ	إِنَّ الطُلولَ لِمثلِها فُعُلُ
لَو كُنتَ تَنطِقُ قُلتَ مُعتَذِراً	بي غَيرُ ما بِكَ أَيُّها الرَجُلُ
أَبكاكَ أَنَّكَ بَعضُ مَن شَغَفوا	ولَم أُبكِ أَنّي بَعضُ مَا قَتَلوا
إِنَّ الَّذيـنَ أَقَمتَ وَارتَحلوا	أَيّـامُـهُـم لِـديـارِهِـم دُوَلُ

ونرى حنينه للبادية يتجاوز اتباعه هذا التقليد فى بدء القصيدة، إلى التغنى بهواه لفتاة بدوية هيفاء أبية :

في مُقلَتَـي رَشَـأٍ تُديرُهُمـا	بَـدَوِيَّـةٌ فُـتِـنَـت بِـهـا الحِـلَـلُ
تَشكـو المَطاعِمُ طولَ هِجرَتِها	وَصُدودِها وَمَـنِ الَّـذي تَصِلُ
ما أَسـأَرَت في القَعبِ مِن لَبَنٍ	تَرَكَتهُ وَهـوَ المِسكُ وَالعَسَلُ

- الرثاء :

وتتضمن بعض العضديات رثاءً، كما جاء في القصيدة التى يُعزّى فيها الشاعر عضد الدولة، لوفاة عمته ومطلعها[١٢] :

آخرُ مـا الملْكُ معـزًّى به	هَـذَا الـذى أثّـر في قلبه
لا جَزَعـاً بـل أَنَفَـاً شابهُ	أنْ يَقدِرَ الدهرُ على غضبه

ونشعر من المطلع بجو الرثاء الرسمي — رثاء المناسبات — الذى يُضطر إليه الشاعر، دون أن تمليه عليه مشاعُر الفقد والحزن والجزع.

إذ استهل القصيدة بالدعاء المتداول فى تقديم العزاء [١٣]، وجعل الدعاء بلفظ الخير. إلا أن أبا الطيب لجأ إلى تأملات فى الحياة والموت، بعد المطلع العزائى الذى بلغ سبعة أبيات. وهذه الأبيات تحمل عمقاً فلسفياً، يعبر عنه أبو الطيب بعد مراحل حياته السابقة، وتنقلاته بين القادة والوزراء والأمراء والملوك، فى العراق والشام ومصر وبلاد فارس، وانتهى بعد تجاربه الكثيرة إلى يقينه بحتمية الموت، وأُحاديته على جميع البشر. فهى ضجعةٌ أخيرة يستوى فيها العالم والجاهل، لا محيص عنها لأحد. فما بالنا نجزع منها !

يقول :

لا بُـدّ للإنْســانِ مـن ضَجعَةٍ لا تَقْلِبُ المُضْجَعَ عن جَنبِهِ
يَنسـى بها ما كانَ مِـن عُجْبِهِ وَمَـا أذاقَ المَــوْتُ من كَـرْبِـهِ
نحـنُ بَنُـو المَوْتَـى فَمَـا بالُنَا نَعَافُ مَا لا بُـدّ من شُرْبِهِ؟!
تَبْخَـلُ أيْدينَـا بأرواحنـا على زَمَــانٍ هـيَ من كَسْبِهِ
فَهَـذِهِ الأرْوَاحُ مـنْ جَـوّهِ وَهَــذِهِ الأجْـســامُ مِـنْ تُرْبه
لَـوْ فكّـرَ العاشِـقُ في مُنْتَهَى حُسنِ الـذي يَسبيهِ لم يَسْبِهِ
لم يُرَ قَـرْنُ الشّمسِ في شَرْقِهِ فشَكّتِ الأنْـفُـسُ في غَـرْبِـهِ
يَمُوتُ رَاعي الضّـأنِ في جَهْلِهِ مِـيتَـةَ جَـالِـينُـوسَ في طِبّهِ
وَرُبّمَـا زَادَ علـى عُمْـرِهِ وَزَادَ في الأمــنِ على سِرْبِهِ
وَغَـايَـةُ المُـفْـرِطِ في سِلْمِهِ كَـغَـايَـةِ المُـفْـرِطِ في حَـرْبِـه؟
فَـلا قَضَـى حاجَتَـهُ طالِـبٌ فُــؤادُهُ يَـخـفِـقُ مِـنْ رُعْـبِـهِ

ويختم هذا الرثاء بأربعة أبيات يدعو فيها عضد الدولة إلى التبصُّر والرضا بقضاء الله والتجملُّ برد الجزع على المصاب كعادة المراثى، يقول :

يَدْخُـلُ صَبرُ المَـرْءِ في مَدْحِهِ وَيَـدْخُـلُ الإشْـفَـاقُ في ثَلْبِهِ
مِثْلُكَ يَثْني الحُزْنَ عن صَوْبِهِ وَيَـسـتَرِدّ الـدّمعَ عـن غَـرْبِـهِ
إيمَـا لإبْقَـاءٍ عَلـى فَضْلِـهِ؛ إيمَــا لـتَـسْـلـيـم إلى رَبّــهِ
وَلم أقُـلْ مِثْلُـكَ أعْنـي بِـهِ سِــواكَ يـا فَـرْداً بِـلا مُشْبِهِ

- وصف مظاهر البيئة الفارسية في شعر المتنبي:

ويلفتنا فى العضديات وصف الطبيعة الذى أملاه على شاعرنا الجمال الذي رآه فى بيئة بلاد فارس، غير أن هذا الجمال لم يُنسه البداوه التى يعشقها، والتى عاشها في بادية الشام، فلا يلبث أن يحنَّ فى شعره إلى مدارج صباه، ويسرح بخياله الشعري متذكراً تلك المواضع العالقة بنفسه وخياله .وتتجلى هذه الأوصاف الجميلة للطبيعة فى قصيدته المميَّزة التى يصف فيها شعب بوان، ومطلعها (١٤) :

مَغَانِى الشِّعْبِ طيباً فى المَغَاني بِمَـنْـزِلَـةِ الـرَّبـيعِ مِـن الـزَّمَـانِ (١٥)

وقد ألقاها شاعرنا حين حضر سماط عضد الدولة، بعد أيام من مقدمه عليه، ويشيد فيها

بمسحة الجمال الطبيعي التى حباها الله بلاد فارس، وخاصة في شِعْب بوَّان [١٦] القريب من مدينة شيزار [١٧]، الذي يتصف بكثرة الطيور والأشجار وتدفق المياه [١٨]، ويعدُّ من جنان الدنيا، التى ذكرها أبو بكر الخوارزمي، قال : متنزهات الدنيا أربعة مواضع : غوطة دمشق، ونهر الأُبُلة، وشعب بوان، وصغد سمر قند. وكان القدماء يضربون بها المثل فى الحسن والطيب وجمال المنظر [١٩] .

وهذه المقدمة التى بلغت ستة عشر بيتاً، تليها ثلاثة أبيات يُحسن فيها الشاعر التخلص إلى مديح عضد الدولة، وابنيه: أبى الفوارس، وأبي دُلف فى تسع وعشرين بيتاً. وتتميز مقدمته هذه بالطرافة والظّرف، فهي مُشرقة بالوصف الجميل لتلك البقعة من أرض فارس التى شبهها الشاعر بربيع العام إشراقاً وبهاءً، وقد استمالت مغاني الشعب بجمالها كلاً من الفرسان وخيولهم، فأبت الخيلُ أن تبرحَ المكان، يقول :

مغانى الشِّعبِ طيباً فى المغاني ... بمنزلة الربيع من الزَّمَانِ
طَبَتْ فُرْسانَنَا والخيْلُ حتى ... خَشِيتُ وإنْ كَرُمْنَ من الحِرَانِ [٢٠]

ويدلل المتنبى على جمال الطبيعة الساحرة هناك، فيذكر ضوء الشمس- وهم يسيرون بخيولهم وقت الغداة- وما يقع من هذا الضوء على أعراف الخيل عند نَفْض الأغصان عنه الحَّر، بينما أتاه من الضوء ما يحتاجه ويكفيه، من خلال الأوراق :

غَدَوْنا تَنْفُضُ الأغصانُ فيها ... على أعْرَافِهاَ مِثْلَ الجُمَانِ [٢١]
فسِرْتُ وقد حَجبْنَ الحَرَّ عَنِّى ... وجِئْنَ من الضِّياءِ بما كَفَانِى [٢٢]

وفى البيت التالى بلغ به الظَرْف أن شبه ما يقع على ثيابه من ضوء الشمس، من خلال الشجر الكثير الورق بالدنانير، إلا أنها لا تُمْسَكُ باليد، يقول :

وألقى الشَّرقُ منها فى ثِيابِى ... دنانيراً تَفرُّ من البَنان [٢٣]

ثم يذكر الفاكهة الناضجة، المتدلية من هذه الأغصان، وكأنها مليئة بأشربة تقف دون آنية ولا تخفى علينا الاستعارة المكنية هنا، التى تتجلى فى تشخيصه للثمار، وبثه فيها الحياة والحركة؛ فيجعلها تشير إلى من يشاهدها، وفي وقوف الأشربة، وطغيانها على الثمار، فتبدو أشربة بدون آنية :

لها ثمرٌ تُشيرُ إليك منه ... بأشربةٍ وقفن بلا أوانِ [٢٤]

ويذكر الجداول التى تجري بتلك الروضة، ويشبه صوتَ جريانِ الماء على الحصا بصوت الحُلى فى معاصم الجواري المترفات. فكأننا نسمع بآذاننا هذا الصوت من خلال الاستعارة التمثيلية :

وأمواهُ يَصلُّ بِهاَ حَصَاهَا ... صَليلَ الحَلْيِ فى أَيْدى الغَوَانِى [٢٥]

ويأتى تشبيهه لهذه المغاني بملاعب الجنّ "ملاعبُ جِنَّة" ، لالتفاف الأشجار والكروم، فتسمع أصواتاً ولا ترى أشخاصاً. وكانت العرب إذا بالغت فى مدح شئ نسبته إلى الجن، فشبههم بالجنّ من هذا الوجه :

ملاعبُ جِنَّة لو سار فيها　　　سليمانٌ لسار بتَرْجُمان(٢٦)

والمميز فى هذه المقدمة التى يصف فيها الطبيعة الخلابةً ببلاد فارس، أن الشاعر يصف إحساسه بالغربة لأنه عربيّ فى شكله، وملامح وجهه، بينما أهل الشعب شقر الوجوه. وعربيٌّ فى سلاح يده وهو الرمح، بينما أهل الشعب يستعملون الرايات والمزاريق. وعربيّ فى لسانه لأن لغته العربية الفصحى، وهؤلاء عجم لا يفصحون :

ولكن الفَتَى العربي فيها　　　غريبُ الوجهِ واليدِ واللسانِ(٢٧)

ثم أخبر عن عجمتهم الشديدة، وغموض لغتهم، حتى لو أن سليمان سار بهذا المكان، لاحتاج إلى ترجمان يفسر له كلامهم، رغم علمه بمنطق الطير وسائر الألسن :

مَلاعِبُ جِنَّة لو سَار فِيها　　　سُلَيمَانٌ لسَارَ بِتُرْجُمَانِ

- وصف معارك الفرس مع الأكراد :

وردت بالديوان قصيدتان في مدح سياسة عضد الدولة، ووصف انتصار الفرس على الأكراد وتأديبهم(٢٨) ولا نجد بالقصيدتين أثرا من أثار الشعر الملحمى الذى تميز به المتنبي في وصف معارك سيف الدولة، ربما لأن المتنبي كان يصاحب الأمير سيف الدولة، فكان يصف المعارك عن مشاهدةٍ وإعجابٍ حقيقيين. وربما لأن إنتصارات الفرس التى مدحها في قصيدتيه في عضد الدولة كانت حملاتٍ تأديبية فقط. ولم تكن تشمل جوّ المعركة الحقة، الذى كان يلهمه شعر السيفيات. وفضلاً عن ذلك؛ فهذه المعارك كانت بين شعبين مسلمين بخلاف معارك سيف الدولة، التى تأججت فيها عاطفة المتنبي لأنها كانت ضد الروم.

وقد أشار بلاشير إلى اختلاف الأداء الشعرى لشاعرنا في وصفه للمعارك في الحالين؛ ولكنه لم يعلل لهذا الأمر (٢٩) . ففي القصيدة الأولى يصف حملة الفرس على وهشوذان بن محمد الكردى بالطرم قائلاً (٣٠) :

أرضيتَ وَهْشُوذانُ ماحَكَمَتْ　　　أمْ تستزيدُ؟ لأُمِّكَ الهَبَلُ!!
وردَتْ بلادَك غيرَ مُغْمَدةً　　　وكأنها بَيْنَ القَنَا شُعَلُ
والقومُ فى أعيانهم خِزَرٌ　　　والخَيْلُ في أعناقها قَبَلُ
فأتَوْكَ ليس لِمَنْ أتَوْا قِبَلٌ　　　بهم وليس بمن نأوْا خلل

لم يَـدْرِ مـنْ بالـرَّي أنَّهـم   فصلُوا ولا يَـدرى إذا قَفَلُوا
فأتَيْـتَ مُعْتَزِمـاً ولا أَسَـدٌ   وَمَضَيْتَ مُنهزماً ولا وَعـلُ

ولا يتعدى وصفه السريع لهذه الحملة، وصف السيوف بأنها مشرعة غير مغمدة، ووصف الفرسان المهاجمين بالكثرة العددية، وخلفهم بقاعدة ركن الدولة بالرى جيوشٌ أكثر. والسخرية من وهشوذان في البيت الأخير، كما سخر منه في البيت الاول، إذ بدأه بالدعاء على أمه بالهبل، وختمها بتشبيهه بعد أن نالته الهزيمة بتيس الجبل ذى القرنين الكبيرين المنحنيين.

ويصف في القصيدة الثانية هذه المعركة، التى أدت إلى هزيمة وهشوذان بعد الكرة الأولى، قائلا:-

نِلتَ وَمانِلتَ مِن مَضَرَّةِ وَهشو   ذانَ ما نـالَ رَأيُـه الفاسِدْ
يَـبـدَأُ مـن كَـيـدِهِ بغايته   وَإنَّمـا الحـربُ غـايـةُ الكائدْ
ماذا عَلى مَن أَتى مُحارِبَكُمْ   فَـذَمَّ ما اختـارَ لَـو أَتـى وافِـدْ
بِلا سِلاحٍ سِوى رَجائِكُمُ   فَفازَ بِالنَصرِ وانثَنى راشِدْ
يقارِعُ الدَّهرُ مَن يُقارِعُكُمُ   عَلى مَكان المُسودِ والسَّائدْ
وَلَيتَ يَومي فَناءِ عَسكَرِهِ   وَلَم تَـكُـن دانِـيًـا وَلا شاهِدْ
وَلَم يَغِب غائِبٌ خَليفَتُهُ   جَيشُ أَبيـهِ وَجَـدُّهُ الصاعِدْ
وَكُـــلُّ خَـطِّـيَّـةٍ مُـثَـقَّـفَـةٍ   يَـهُـزُّهـا مـــارِدُ عَـلـى مـارِدْ
سَوافِكٌ ما يَدَعنَ فاصِلَةً   بَـينَ طَـرِيِّ الـدِمـاءِ وَالجـامِـدْ
إِذا المَنايا بَـدَتْ فدعوتُها   أُبـدِلَ نـونًـا بـدالِـهِ الحـائِـدْ
إِذا درى الحصنُ مَن رَماهُ بِها   خـرَّ لَها في أَسـاسِـهِ ساجِدْ
ما كانَتِ الطَرمُ في عَجاجَتِها   إِلّا بَـعـيرًا أَضَـلَّـهُ ناشِدْ
تَسأَلُ أَهلَ القِلاعِ عَن تلكِ   قَـد مَسَخَتهُ نَـعـامَـةً شـارِدْ
تَستَوحِشُ الأَرضُ أن تُقِرَّ به   فكلها آنِـسُ بِـهِ جـاحِـدْ
فَلا مُشادٌ وَلا مَشيدٌ حَمى   وَلا مَشيدٌ أَغْـنَـى وَلا شائِدْ

فذكر فساد رأى " وهشوذان " بدليل أنه لجهله بدأ بالمحاربة، و لم يدر أن الدهر خصمٌ لمن حارب عضد الدولة، و قد تولى عضد الدولة هزيمتهم فى يومين أفنى فيهما عسكر و هشوذان، و لم يكن الأمير حاضراً بذاته، و لكن عسكر جيش أبيه قاموا مقامه، كلُّ فارس كأنه ماردٌ على فرسٍ مارد . وأريقت الدماء بغزارة، و مُثلت المنايا وأيقن أهلُ الحصن من الهلاك .

و شبه بلدة " الطِّرم " التى خرج عنها وهشوذان و سلَّمها؛ بالبعير الضال الذى فقده صاحبه و سخر منه أن فرَّ عن مدينته كالنعَّامة الشارد، وقد أنفت الأرضُ منه . و لم يمنعه حصنه الذى رفعه و بناه طويلاً، ولا مبانيه التى شَّيدها و حصَّنها .

ويتضح من تحليل الجزئين الحماسيين بالقصيدين، افتقارهما للروح الحماسية الحادة التى ميزت سيفياته من قبل، إبان وصفه لمعارك سيف الدولة حتى استحق المتنبى أن يصفه ابن الأثير بأنه اختص بالإبداع في مواقف القتال .

فأين هذه الروح الحماسية الحادة؟ و أين تتُّبعه للمعاركِ ووصفُها بَنفَس شعرى طويلٍ حاد استحقت به هذه القصائد أن يشبهها البعض بالملاحم؟

– وقد ظهرت دلالات الموت جلية فى شعر المتنبي، بعد أن انتهى به المقام فى مصر شبه سجين لدى كافور، يقدم موهبته الشعريّة فى بلاطه ويذّل عبقريّته، وطاقاته، فى سبيل إرضاء ذاك الممدوح، الذى لا يحبّه، ولا يحترمه .

كما نشهد بعض دلالات الموت فى موضع آخر، قال فيه الشاعر قصيدة بكائّية يندب فيها " أبا شجاع فاتك" صاحب إقطاع الفّيوم، الذى توفى بعد أن أحبّه الشاعر، وأكنّ له مودة عظيمة، ومطلع القصيدة هو :

الحزنُ يقلِـقُ والتجمُّلُ يردَعُ　　　والدمعُ بينهُما عَصِيٌّ طَيِّعُ(٣١)

- انتهاء المرحلة الفارسية بمصرع الشاعر :

وقد كان هذا المصرع بعد أن فارق الشاعر ممدوحه عضد الدولة، وانصرف عنه قاصداً الكوفة؛ فسار حتى وصل إلى " النعمانية " بإزاء قرية تقرب منها يقال لها " العاقول "، فإذا خيلٌ قد كمنت له، فصادفته لأنه قصدها، فطُعن طعنة نكسته عن فرسه، فلما سقط إلى الأرض، نزلوا فاحتزّوا رأسه ذبحاً، وقُتل ابنُه معه، وغلامٌ من جملة خمسة غلمة كانوا معه .

"وقد أتى مصيره هذا محمّلا باللامعقول، محتشداً بكثير من المفارقات، والتناقضات، يمكن تلمسها من عدة جوانب، بعضها يرجع إلى أسباب هذا المصير – التى لم تكن معقولة – وبعضها الآخر يرجع إلى زمن هذا المصير الذي لم يكن منطقياً، وبعض ثالث يرجع إلى موقف الشاعر نفسه المستبعد إمكانية تحقق شئ من عدمية هذا المصير"(٣٢) .

– فمن الجوانب السببة، المؤدية إلى عبثية ميتة الشاعر، من خلال ما قيل عن مصرعه بأنه كان بسبب قصيدة هجا فيها شخصاً يُدعى " ضبة بن يزيد العيني " سنة **٣٥٣**ه، وأثقلها بكثير من بذيئ الكلام، وفاحشه، مما شكَّل مفارقة عميقة، وصف معها ذاك النص بالرداءة، والفحش، وبأنه – على رداءته – كان سبباً فى موت الشاعر .

ومن ذلك ما ذكره ابن جني من أن الشاعر كلما قرئت عليه تلك القصيدة تكرَّه إنشادها[٣٣]، وما ذكره الواحدي أيضاً من ركاكتها، وسخفها، ثم ما أضافه قائلاً : وأنا أيضاً والله أكره كتابتها. وتفسيرها. ولست أرويها. إنما أحكيها على ماهي عليه، وأستغفر الله تعالى من خطِ ما لا يُزلف لديه"[٣٤].

وذكر العكبري كذلك أن هذه القصيدة من أردأ شعره [٣٥]، ومثله فعل البديعي حين قال : " وما للمتنبي أسخف من هذا الشعر، ولا أوهى كلاماً، فكان مع سخافته، وركاكته سبب قتله، وقتل ابنه، وغلمانه، وذهاب ماله"[٣٦].

هوامش البحث:

(١) يرى د . فوزي أمين أن ذهاب المتنبي لابن العميد وعضد الدولة، ومدحهما فى الرى وشيزار مؤيداً لدعوى انتمائه للشيعة الزيدية ، ص ١٧ : ١٩، المرحلة المصرية فى شعر المتنبي ، د. فوزي أمين، دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٠م .

(٢) أورد البغدادى أثر القصيدة فى نفس ابن العميد، قال : " فوحي أبو الفضل إلى حاجبه بقرطاس فيه مائتا دينار، وسيف غشاؤه فضة ... وأفرد له داراً نزلها " خزانة الأدب ، ج٢، ص ٢٥٦، كما علق عليها البديعي " ومن تأمل هذه الأبيات علم أن أبا الطيب قد ملك رقاب الكلام، واستبعد كرائمها، واستولد عقائمها، وفى ذلك فليتنافس، وعن مقامه فليتقاعس" ، الصبح المنبي، ص ١٥٢.

(٣) المعري، أبو العلاء أحمد بن سليمان، معجز أحمد (شرح ديوان المتنبي) تحقيق عبد المجيد دياب، طبع دار المعارف بمصر، ج ٣و٤، ١٩٩٢م، ص ٣٠٨.

(٤) صنَّف الثَّعالبي هذا البيت تحت عنوان " مخاطبة الممدوح بمثل مخاطبة المحبوب والصديق " يتيمة الدهر، شرح وتحقيق د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣م، ج١، ص ٢٣٧.

(٥) يستحسن د. طه حسين هذه القصيدة ويعدُّها أجود ما قال أبو الطيب فى ابن العميد، مع المتنبى، ص ٣٦٥.

(٦) البغدادي، عبد القادر بن عمر، حزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، مطبعة المدني، ج٢، د.ت، ص ٣٥٨-٣٥٩

(٧) البديعي، الصبح المنبى ،ص ٢٠، المتنبى محمود شاكر ،ص٣٤١، دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية ، مادة المتنبى، دار الشعب، ١٩٦٩م، ص ٥١٨.

(٨) قال أبو عمرو بن العلاء: يقال للعنبر الند " شرح البرقوقي، ج٤، ص ٣٨٧" .

(٩) من أرجان إلى النوبندجان ستة وعشرون فرسخاً، وبنهما شِعب بوان " معجم البلدان، ياقوت الحموى، ج ١، ص ٥٠٣.

(١٠) موضع حسن على عشرة فراسخ من شيراز، كثير الصيد تحف به الجبال فيه غابٌ وماء ومروج .... معجز أحمد، ج ٤، ص ٣٩٠.

(١١) جمع وَرَل، وهي دابة أكبر من الضب على خلقته.

(١٢) أبو العلاء، معجز أحمد، ج ٤، ص ٣٦٤.

(١٣) يقولون : " جعلها الله آخر الأحزان " .

(١٤) معجز أحمد، ج ٤، ص ٣٣٧.

(١٥) المراد بالشِّعب : شِعب بَوَّان، وهو فى أرض فارس، شِعْبٌ بين جبلين طوله أربعة فراسخ، كلّه شجر وكْرم، ولا تقع فيه الشمس على الأرض لا لتفافات أشجاره .

(١٦) هي بوَّان : بالفتح، وتشديد الواو، وألف، ونون.

(١٧) بين أرَّجان والنُّوبَنْدَجان.

(١٨) وبه شجر الجوز والزيتون وجميع الفواكه النابتة فى الصخر .

(١٩) طَبتْ : أى استمالت مغاني الشّعب فرسانَنا وخيلنا لطيبها، فلم تْبرِح منها حتى خشِيتُ عليها الحِرَان، وإن كانت كريمة. والحِرَان : عيب فى الخيل، وهو أن تَقِفَ ولا تنبعث.

(٢٠) الجمان : اللؤلؤ الصغار.

- يقول : سرنا من الشِّعب بكْرَةً، وكان النّدى يسقط من أوراق الأشجار على أعراف الخْيل، فينتظم عليها مثْل الجُمان.

وقيل : أراد ما يقع على أعراف الخْيل عند نَفْض الأغصان فى خللها من ضوء الشمس.

وقيل: أراد أن الأغصان كان عليها من الورد والياسمين، فشبّهه عند تساقطه على أعراف الخيل باللؤلؤ.

(٢١) يقول : حجبت الأغصان عنى حَرَّ الشمس، وجاءت الأغصان من ضوئها فى خلل الأوراق بما نحتاج إليه ونكتفى به .

(٢٢) الشَّرْق : الشمس.

- يقول : إن ضوء الشمس يقع على ثيابنا من خلال الأوراق " قطعاً " مدورة كالدنانير، غير أنها كانت تفر من البنان: يعنى أن البنان إذا شاء أن يقبض عليها صارت على ظهر اليد، فكأنها فارة من البنان.

وحكى : أن الملك عضد الدولة لما أنشده هذا البيت قال : لَأُقِرنّها في يدك .

× لأقرها : وفى العرف الطيب : قال : والله لألقين فيها دنانير لا تفر " .

(٢٣) وقد ذكر ياقوت أن " شعب بوان يقع بالقرب من مدينة شيراز في بقعة خضرة الجنان ملتفة الأغصان، لا تكاد الشمس تقع على كثير من أرضها، ولا تبصر العين فيها إلا ماءً وخضرةً وبهاءً ونضرةً وفاكهةً كثيرة، لا مقطوعة ولا ممنوعة، وبه لهج الشعراء فأكثروا فيه القول " معجم البلدان، ج١، ص ٥٠٣: ص ٥٠٥.

(٢٤) الأواني : جمع آنية ، والآنية : جمع إناء .

- يقول : لهذه الأغصان والأشجار ثمُر من عنبٍ وغيره، كأنه لرقته وصفائِه يشير إليك بأشربة واقفةٍ بغير أوان. شّبهها فى صِفائِها بالشرابَ .

(٢٥) يقول : بهذا المكان مياه شديدة الجرى، فكأن صَليل حصاها، كصليل الحلى (كالأسورة ونحوها) فى أيدى النِّساء الحسان. شبه الجداول بمعاصم الجواري الناعمة، وصوت جريانها على الحصا بصوت الحلى فى معاصمهن .

(٢٦) يقول : هذه المغاني ملاعب الجنّ ؛ لأنهم لا يظهرون؛ لالتفاف الأشجار والكروم، فتسمع أصواتهم ولا ترى أشخاصهم. فشبههم بالجنّ من هذا الوجه.

- وقيل : شبَّهَهُم بالجنّ ؛ لغموض لغّتهم. ثم قال : لو سار سليمان، مع علمه بمنّطق الطير وسائِر الألْسن، لاحتاج إلى التّرجمان .

(٢٧) أراد بالفتى العربيّ : نفسه .

يقول : أنا غريب الوجْه فيها؛ لأنّه لا يُعْرف . وغريب اللسان؛ لا يُفْهم كلامه. وغريب اليد: يعنى أن سلاحه السيف والرمح، وسلاح مَنْ بالشعب الحرْبة ونحوها .

- وقال غيره: إن خَطّه عربيّ مثل لسانه، فهو أيضاً غريب وقيل غريب النّعمة : أى ليس للعجم سخاء العرب .

(٢٨) القصيدة الأولى التى مطلعها :

إثلث فإنا أيها الطلل نبكى وترزم تحتنا الإبل

والثانية مطلعها:

أزائر يا خيال أم عائد؟ أم عند مولاك أننى راقد

(٢٩) ريجيس بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر للطباعة والتوزيع ، دمشق، ط٢، ١٩٨٥م، ص ٣٥٦.

(٣٠) ورد بشرح البرقوقى : "وهشوذان"، ج٤ ، ص١٥ ، و فى معجز أحمد : "وهسوذان"، ج٤ ص٣٥٩ ، وذكر أن الواحدى أتى بها "وهسودان" .

(٣١) يقول : الحزن يحملني على الجزع، والتجمل يردعني عن الجزع، فدمعى متحير بين التجمّل والقلق، يعصى التجمل ويطيع القلق .

(٣٢) رسالة تجليات الموت في شعر المتنبي للباحثة بهاء نوار، ص ٣٦.

(٣٣) الفسر، ٢/٨٠.

(٣٤) شرح الواحدي، ص ٢٣.

(٣٥) يقول : من تقدم من سالف الأمم أدركوا الزمان في أول أمره فنالوا خيره، وأتيناه نحن في آخره فلم نجد إلا التعب والعناء. كوَلَد الرّجل إذا جاءوا في أول شبيبته انتفعوا بأبيهم، وكسب لهم الأموال وسرهم وأحسن إليهم، وإذا جاءوا له بعد الكَبِر والعجز والفقر، لم ينل وَلَدُه منه إلا الغمّ والحزن، وربما يموت الوالدُ فيبقى الوَلدُ يتيما.

(٣٦) أبو منصور الثعالبي، لباب الآداب، تحقيق : أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٩٧.

الرمز في أدب "يحيى حقي

رواية " قنديل أم هاشم" أنموذجا

The symbol in the Literature of Yahya Haqqi
The novel "Kandil Um Hashim" is amodel

دكتورة

نـجـلاء نصير

الملخص العربي

إن رواية "قنديل أم هاشم" قد رصدت العلاقة بين الشرق والغرب ، وقد عرضها "توفيق الحكيم" في "عصفور من الشرق "،واشتغل عليها الطيب صالح من خلال "موسم الهجرة إلى الشمال" ويقول في ذلك يحيى حقي : "سأرجع من جديد إلى روما ، لأنني بعد أن أقمت خمس سنوات عدت إلى مصر وأحسست بصدمة كبيرة وأخذت أسأل نفسي : ما الذي حدث؟ لماذا هذا التأخر ؟ صدمة شديدة أصابتني فاخترت أن أعبر عنها في شخصية شاب مثلكم من عائلة فقيرة سافر إلى أوربا ليتعلم وعاد متنكراً لأصله . وقد حاولت تعرية هذه النزعة عند الشبان الذين ابتعثوا للدراسة فعادوا مرتدين "البرنيطة وبين شفايفهم البايب" ينفثون دخانهم في وجوهنا ،في احتقار وتنكر .فجعلت إسماعيل يرفض كل معتقداته المصرية ...حتى الدين.

"وطوال تلك السنوات لم أنقطع عن التفكير في بلادي وأهلها ،كنت دائم الحنين إلى تلك الجموع الغفيرة من الغلابة والمساكين الذين يغيشون برزق يوم بيوم. وحين عدت إلى مصر سنة ١٩٣٩م شعرت بجميع الأحاسيس التي عبرت عنها في "قنديل أم هاشم ".إن بطل القصة شاب يريد أن يهز الشعب المصري هزاً عنيفاً.

ويقول له: "اصح..تحرك ، فقد تحرك الجماد!!!.

Abstract

The novel "Qandil Um Hashim" traces the relationship between the East and the West. It was presented by Tawfiq al-Hakim in "Asfour from the East" and worked on it by Tayeb Saleh through the "migration season to the north." Yahya Hakki says: "I will return to Rome , Because after five years I returned to Egypt and was very shocked and asked myself: What happened? Why this delay? I was very shocked and chose to express it in the character of a young man like you from a poor family who traveled to Europe to learn and returned to disguise his origin. This tendency among the young men who were sent to study returned the apostates, "Albrnita and their lips Bbib" Spit smoke They are in our faces in contempt and deny. Ismail did all his Egyptian beliefs ... even religion"

When I returned to Egypt in 1939, I felt all the feelings I expressed in Qandil or Hashim. The hero of the story is a young man, He wants to shake the Egyptian people violently

He says to him: "Correct .. move, it has moved the dead.

مفهوم الرمز لغة :

ورد في لسان العرب لابن منظور "رمز الرَّمز: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين ،وقيل الرمز : إشارة وإيماء بالعينين ،والحاجبين ،والشفتين ،والفم .

والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين ، ورمز يرمز رمزاً.(١)

وفي التنزيل العزيز في قصة زكريا عليه السلام "ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً..."(٢)

اصطلاحاً:

وردت كلمة الرمز في التراث العربي بمعنى الإشارة ، ولم تأخذ معنى "الإيحاء النفسي الرحب المقيد أو المحدد ،بل تعني الإشارة ...،وتدل على المعنى اللغوي العام وليس المعنى الفني الضيق "(٣)"

فضلا عن ذلك فقد وردت في الكتب ا"لبلاغية والنقدية القديمة بالمعنى الإشاري اللغوي"(٤)

ويعد قدامة بن جعفر "أول من تكلم عن الرمز بالمعنى الإصطلاحي "(٥)

إذ يعرف قدامة بن جعفر الرمز بقوله :" هو ما أخفى من الكلام ،وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يُفهم ، وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم ،فيجعل للكلمة أو الحرف إسماً من أسماء الطير أو الوحش ،أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم ،ويطلع على ذلك الموضوع من يريد إفهامه فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما ،مرموزاً عن غيرهما "(٦)

وتعد الرمزية إحدى المذاهب الأدبية، التي نشأت لتعبر عن أفكار ،ومبادئ فهي "مجموعة من الأسس الفنية والمبادئ والآراء المتصلة والمنسقة لمفكر أو مدرسة، والتي تكون بمثابة العقيدة الممثلة لروح العصر ، وهي أشبه بالموجات في مجرى الفكر الإنساني "(٧)

فضلا عن ذلك فالمذاهب الأدبية تنشأ "شيئاً فشيئاً بتأثير العوامل الظاهرة والخفية إلى أن تصل إلى دور تتميز فيه، وتصبح ذات كيان خاص وطابع يمتاز بلون من الاستقلال "(٨)

وهذه الدعوة من قبل "عباقرة العصر الذين اكتملوا في التكوين الأدبي، وأحاطوا بالتيارات الفكرية الممثلة لروح العصر "(٩)

ومهما يكن من أمر، فقد تعرض مصطلح الرمزية "لكثير من الاضطراب والعمومية في فهمه"[١٠]

وربما كان أرسطو أقدم من تناول الرمز" بمفهومه الفني يقول: الكلمات المنطوقة رمو لحالات النقل، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة "[١١]

ويرجع أصل كلمة رمز في "اللغة اليونانية القديمة Symbolein التي تعني الحَزر والتقدير ،وهي مؤلفة من Sum بمعنى مع وBolien بمعنى حزر فهذه الكلمة Symbol مع معنى Creed: التي تعني دستور الإيمان المسيحي كما أنها تستعمل منذ القدم في الشعائر الدينية والفنون الجميلة عموماً، والشعر بخاصة للدلالة اللغوية والعنصر المشترك بين كل هذه الاستعمالات هو شيء يعني شيئاً آخر "[١٢]

وفي العصر الحديث ،يعرف أدونيس الرمز بقوله :"اللغة التي تبدأ من حيث تنتهي لغة القصيدة ، أو هو العقيدة التي تتكون في وعي القارئ بعد قراءة القصيدة ....إنه البرق الذي ينتج للوعي أن يستشف عالماً لا حدود له "[١٣]

ويعرفه إيليا حاوي بقوله : "أشبه ما يكون بلحظة من النبوءة الشعرية ،تتصل بما وراء الأشياء وما وراء جدار الحس والعقل ،وهي الحالة التي قد تدركها النفس حتى تستقل وتتحرر من جسدها ..."[١٤]

فضلا عن ذلك يرى د. صلاح فضل أن البلاغة العربية القديمة رصدت في "لفتاتها الأسلوبية بعض مظاهر المرونة في أشكال محدودة ،منها "الالتفات" الذي يعتمد على تعبير الضمير دون اختلاف المضمر والتجريد الذي يشمل في الحديث عن أنا باعتبارها هو لكنها لم تذهب في تتبع بقية مظاهر هذه الحركية إلى أبعد من ذلك مما يقع عبؤه على عاتق الأسلوبية المعاصرة، في وصفها لقوانين فك الشفرة الشعرية ومستويات الترميز الأدبي "[١٥]

ومهما يكن من أمر ، فإن النقد الأدبي يلعب دوراً هاماً في تحديد "المذاهب الأدبية ويحللها ويفسرها ،ويسمي مبادءها وأصولها ،ويوضح مكانتها الأدبية ومنزلة كل منها بين سائر المذاهب "[١٦]

فالإنسان منذ أقدم العهود قد اشتغل على "تطوير نفسه والسمو بتفكيره ....،تجسيد عالمه وسلوكه وأفكاره بأساليب مختلفة ، تشتمل فيما تشتمل على الأصوات والأشياء والصور والرسوم والخرائط والمخطوطات والكلمات المدونة والرسوم "[١٧]

وتعزو د. نهاد صليحة استخدام الرمز في الأدب "إلى بداية الأدب نفسه، إلا أن الوعي النقدي بالرموز كوسيلة أدبية فعالة ،لم يتبلور حتى القرن التاسع عشر "[١٨]

وبظهور "المدرسة الرمزية بفرنسا "[١٩] طرأ تطور كبير على مفهوم الرمز في النقد الحديث ،إذ اتخذ "كوسيلة أدبية فعالة يكمن في محاولة الرمزيين استخدام تلك الأداة اللغوية كوسيلة لاختراق حجب الغيب والنفاذ إلى عوالم لا تصل إليها الحواس، وترتفع فوق تفاهات الحياة اليومية لتكشف عن أسرار الوجود، وتعبر عما يستحيل التعبير عنه "[٢٠]

وفضلا عن ذلك ،فالأدب الرمزي يفرض على المتلقي المساهمة في فك شفرة العمل الأدبي ،فعليه أن يحزر المدلول الرمزي ويكشف عن شفرته .

ويرى د. عز الدين إسماعيل الرمز "وجهاً من وجوه التعبير بالصورة "[٢١]

بينما يراه د. إحسان عباس "الدلالة على ما وراء المعنى الظاهري مع اعتبار المعنى الظاهري مقصود أيضاً"[٢٢]

ويرى د. محمد غنيمي هلال أن الرمز هو "الإيحاء ،أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة، التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية.والرمز هو الصلة بين الذات والأشياء، بحيث تتولد المشاعر عن طريق الإثارة النفسية لا عن طريق التسمية والتصريح "[٢٣]

فالرمز عند تشارلزتشادويك هو "فن التعبير عن الأفكار والعواطف ليس بوصفها مباشرة ، ولا بشرحها من خلال مقارنات صريحة وبصورة ملموسة ،ولكن بالتلميح إلى ما يمكن أن تكون عليه صورة الواقع المناسب لهذه الأفكار والعواطف .وذلك بإعادة خلقها في ذهن القارئ من خلال رموز غير مشروطة "[٢٤]

ويعد ميلارميه من أقطاب الرمزية ،و يعرف الرمز بقوله :"فن إثارة موضوع ما شيئاً فشيئاً حتى يكشف في النهاية عن حالة مزاجية معينة ....إن هذه العاطفة أو الحالة المزاجية يجب أن تستخلص عن طريق سلسلة من التكشفات"[٢٥]

فالرمز يشحذ قريحة المتلقي ، ويجعله يمعن في قراءة العمل الأدبي ليفك شفراته "فليس المطلوب فقط أن (يحزر) القارئ مدلول الصورة الرمز ،بل الأثر الرمزي الحقيقي "[٢٦]

فضلاً عن ذلك ،فإن الرمز يعد "وسيلة لتجسيد وتوصيل التجربة الفنية في صورة مكثقة ،ومركزة لها نفس الشحنة الشعورية التي تميز التجربة "[٢٧]

ــــومن العرض السابق نستنتج أن الرمز "كمصطلح أدبي ليس له معنى واضح ،فهو ضباب مشع أكثر منه منطقة محددة "[٢٨]

نبذةبيوجرافية

جاء مولد يحيى حقي في (١ من ذي الفعدة ١٣٢٢هـــ ١٩٠٥م) في شقة أوقاف بحارة الميضة جاء في قلب القاهرة الشعبية ، المنطقة المحيطة بمقام السيدة زينب إحدى حفيدات النبي

صلى الله عليه وسلم ،وقد استوطنت عائلته ــ ذات الجذور التركية القديمة ــ مصر منذ عام (١٢٨٢هـ_١٨٦٥م)[٢٩]

وجدير بالذكر أن عائلة يحيى حقي تختلف عن العائلات التركية بمصر والتي كانت "غالباً ما تشكل لها جماعات منفصلة كانت عائلة يحيى حفي تتجافى عن مثل هذا الشعور بالنخبوية ،وتفضل البيئة المصرية الخالصة .وكانت منطقة السيدة زينب موئلاً أصيلاً للتقاليد المصرية الخالصة ،وطريقة السلوك المصري التي توغل عميقاً في الماضي "[٣٠]

وأما والده (محمد حقي) فقد كان موظفاً بوزارة الأوقاف ،وكان محباً للقراءة والثقافة ، وكان مشتركاً في عدد كبير من المجلات الأدبية والعلمية والثقافية وكانت أمه كذلك حريصة على قراءة القرآن الكريم ومطالعة الكتب الدينية .وفي هذا الجو الديني نشأ يحيى حقي لتتشبع روحه ووجدانه بالقيم الدينية الأصيلة .

عمل يحيى حقي معاوناً للنيابة في صعيد مصر لمدة عامين (١٣٤٦هـ_١٩٢٧م) ،وقد انعكس أثر تلك الفترة على أدبه فقد كانت كتاباته تتسم بالواقعية الشديدة ،وتعبر عن قضايا ومشكلات مجتمع الريف في الصعيد بصدق ووضوح ،......كما كانت إقامته في الأحياء الشعبية من الأسباب التي جعلته يقترب من الحياة الشعبية البسيطة،ويصورها ببراعة وإتقان ،ويفهم الروح المصرية ،ويصفها وصفاً دقيقاً وصادقاً في أعماله ،وقد ظهر ذلك بوضوح في قصتيه "قنديل أم هاشم" ،و"أم العواجز" . كما التحق بالسلك الدبلوماسي ،وقضى نحو خمسة عشر عاماً خارج مصر ،وقد بدأ عمله الدبلوماسي في جدة ،ثم انتقل إلى تركيا ،ثم إلى روما وعندما عاد إلى مصر إبان الحرب العالمية الثانية عين سكرتيرًثالثاً في الإدارة الاقتصادية لوزارة الخارجية ،وظل بها نحو عشر سنين" (٣١

ومهما يكن من أمر فإن موضوع البحث يهدف إلى دراسة الرمز في رواية " قنديل أم هاشم "للمبدع الكبير : يحيى حقي فقد "كتب يحيى حقي الكثير قبل قنديل أم هاشم وبعدها ولكنها ظلت عمله الأكثر توهجاً وجماهيرية بين بقية أعماله "[٣٢]

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما سر جماهيرية رواية "قنديل أم هاشم "؟

يعزو د.جابر عصفور سر جماهيريتها إلى " أنها تحولت إلى فيلم شهير عام ١٩٦٨من إخراج كمال عطية وقام بدور البطولة فيه الممثل القدير : شكري سرحان وكان معادلاً ابداعياً لشخصية "إسماعيل" ، التي ترجع إلى جذور قروية ، ولكن الفيلم ــ إن لم تخني الذاكرة ــ نجح بسبب شهرة الرواية بالدرجة الأولى "[٣٣]

وعلى أية حال فإن رواية "قنديل أم هاشم" رصدت العلاقة بين الشرق والغرب ، وقد

عرضها "توفيق الحكيم" في "عصفور من الشرق "،واشتغل عليها الطيب صالح من خلال "موسم الهجرة إلى الشمال "ويقول في ذلك يحيى حقي :"سأرجع من جديد إلى روما ، لأنني بعد أن أقمت خمس سنوات عدت إلى مصر وأحسست بصدمة كبيرة وأخذت أسأل نفسي : ما الذي حدث؟ لماذا هذا التأخر ؟ صدمة شديدة أصابتني فاخترت أن أعبر عنها في شخصية شاب مثلكم ،من عائلة فقيرة سافر إلى أوربا ،ليتعلم وعاد متنكراً لأصله . وقد حاولت تعرية هذه النزعة عند الشبان الذين ابتعثوا للدراسة فعادوا مرتدين "البرنيطة وبين شفايفهم البايب " ينفثون دخانهم في وجوهنا في احتقار وتنكر .فجعلت إسماعيل يرفض كل معتقداته المصرية ...حتى الدين "(٣٤)

"وطوال تلك السنوات لم أنقطع عن التفكير في بلادي وأهلها ،كنت دائم الحنين إلى تلك الجموع الغفيرة من الغلابة والمساكين الذين يعيشون برزق يوم بيوم. وحين عدت إلى مصر سنة ١٩٣٩م شعرت بجميع الأحاسيس التي عبرت عنها في "قنديل أم هاشم ".إن بطل القصة شاب يريد أن يهز الشعب المصري هزاً عنيفاً

ويقول له:

"اصح ..تحرك ، فقد تحرك الجماد .."(٣٥)

فضلا عن ذلك يعترف يحيى حقي "بأنه أولع حيناً بقراءة فرويد والتحليل النفسي ،وعنه أخذ الاهتمام بالدافع الجنسي من حيث هو طاقة ....ولعل هذا الاهتمام بالتحليل النفسي هو ما قاد خطاه نحو تلك القصص الرمزية الخالصة فنلاحظ أن الرمز يعانق الواقع تماماً في بعض أعماله مثل "قنديل أم هاشم "(٣٦)

ويفسر يحيى حقي سر نجاح "قنديل أم هاشم " بقوله :"لا أجد ما أقوله سوى أنها خرجت من قلبي مباشرة كالرصاصة . وربما لهذا السبب استقرت في قلوب القراء بالطريقة نفسها "(٣٧)

كما يوضح لنا يحيى حقي سر إختياره لإسم البطل بقوله :"واسم إسماعيل بطل "قنديل أم هاشم "أخذته من اسم صديق لي يُدعى إسماعيل كامل ،كان آخر منصب شغله هو سفير مصر في الهند ،فقد كان يمثل في نظري محاولة المزاوجة بين الشرق والغرب. "(٣٨)

وتبدأ أحداث الرواية بتقنية الراوي العليم__الحفيد__ "كان جدي الشيخ رجب عبد الله إذا قدم القاهرة وهو صبي مع رجال الأسرة ونسائها للتبرك بزيارة أهل البيت ،دفعه أبوه إذا أشرفوا على مدخل السيدة زينب ،...وغريزة التقليد تغني عن الدفع فيهوى معهم على عتبته الرخامية يرشقها بقبلاته ... "(٣٩)

ويصف سذاجة هؤلاء القرويين ؛ يقول : " ورائحة اللبن والطين والحلبة تفوح من ثيابهم ــوتفهم ما في قلوبهم من حرارة الشوق والتبجيل ، لايجدون وسيلة للتعبير عن عواطفهم إلا ما يفعلونه ، والأعمال بالنيات "(٤٠)

وحين قرر الجد الهجرة من الريف للقاهرة سعيا للرزق "اختار لإقامته أقرب المساكن لجامعه المحبب، وهكذا استقر بمنزل للأوقاف ، قديم يواجه ميضأة المسجد الخلفية في الحارة ، التي كانت تسمى (حارة الميضة)ثم فتح جدي متجراً للغلال في الميدان أيضاً.

وهكذا عاشت الأسرة في ركاب (الست) وفي حماها : أعياد" الست" أعيادنا ، ومواسمها مواسمنا ،ومؤذن المسجد ساعتنا "(٤١)

ويسرد الرواي العليم كرامات أم هاشم :"فما كاد يرى ابنه الأكبر يتم دراسته في الكُتَّاب ،حتى جذبه إلى تجارته ليستعين به ، وأما ابنه الثاني فقد دخل الأزهر ،واضطرب فيه سنوات وأخفق .ثم عاد إلى بلدنا ليكون فقيهاً ومأذوناً. بقي الابن الأصغر ــعمي إسماعيل ــآخر العنقود ..واتساع رزق أبيه لمستقبل أبهى..."

فقد تضاعف رزق الشيخ رجب فجذب ابنه الأكبر للعمل معه وتوعد هذا الفضل إسماعيل بمستقبل مشرق>

الشخصيات

إسماعيل (الشخصية المحورية)

وكان أوفر حظأً من إخوته ،فقد سلمه الشيخ رجب "بقلب مفعم بالآمال إلى المدارس الأميرية ،وعندئذ أعانته تربيته الدينية وأصله القروي، فسرعان ما امتاز بالأدب والاتزان وتوقير معلمه ، مع حشمته وكبير صبرإن حَرِمَ التأنق لم تفته النظافة ،وهو فوق ذلك أكثر رجولة وأقوم لساناً وأفصح نُطقأًمن زملائه (المدلعين) أولاد الأفندية المبتلين بالعجمة وعجز البيان"(٤٢)

وفضلاً عن ذلك فقد تحول إسماعيل لمحط "آمال أسرته ..وهو لم يزل صبياً ، لا ينادى إلا ب (سي إسماعيل) أو إسماعيل أفندي ، ولا يعامل إلا معاملة الرجال .له طيب الطعام والفاكهة إذا جلس للمذاكرة خفت صوت الأب ،وهو يتلو أوراده إلى همس يكاد يكون ذوب حنان مرتعش ،ومشت الأم على أطراف أصابعها "(٤٣)

فاطمة النبوية

وهي "بنت عمه اليتيمة أباً وأماً ــتعلمت كيف تكف عن ثرثرتها وتسكن أمامه في جلستها صامتة كأنها أمة، وهو سيدها ــ تعودت تسهر معه كأن الدرس درسها ، تتطلع إليه بعينيها المريضيتين ،المحمرتي الأجفان ،وأصابعها تعمل في حركة متصلة لا تنقطع في بعض أشغال

(التريكو) .من ذا الذي يقول لإسماعيل تنبه إلى هاتين اليدين كيف دبت فيهما خلسة حياة غريبة وحساسية يقظة ...ألا تفطن إلى أن دليل اقتراب عاهة العمى في السليم ،هو أن تبدأ يده في الإبصار "[٤٤]

الست عديلة (جدة الرواي وأم إسماعيل)

"أما جدتي -الست عديلة- بسذاجتها وطيبتها فمن السخف أن يقال إنها من البشر،وإلا فكيف إذاً تكون الملائكة ، ما أبشع الدنيا وأبغضها لوخلت من مثل تسليمها وإيمانها "[٤٥]

ما شالله :

"بائعة الطعمية والبصارة "[٤٦]

الأسطى حسن :

"الحلاق والدكتور"[٤٧]

سيدي العتريس

بواب الست :أليس اسمه من أسماء الخدم __لعله في مقصورته ينفض يديه وثيابه عن عمل النهار ....."[٤٨]

الشيخ درديري

"خادم المقام ...تأتي إليه نسوة ورجال يسألونه شيئاً من زيت قنديل أم هاشم ، لعلاج عيونهم أو عيون أعزائهم .يشفي بالزيت المبارك من كانت بصيرته وضاءة الإيمان ... في هذا الزيت مورد رزق متسع للشيخ درديري.ومع ذلك لا تظهر عليه آثار النعمة فجلبابه القذر هو هو. وعمامته الغبراء هي هي ... والحقيقة أنه مزواج لايمر العام إلا ويبني ببكر جديدة [٨٩]

فتاة إسماعيل السمراء (نعيمة)

"واختص بانتباهه فتاة تأتي كل يوم زيارة سمراء جعدة الشعر،رقيقة الشفتين .هذه هي نعيمة ،تمتاز عن زميلاتها بصمتها وقوامها الأهيف ....لو دققت النظر لما وجدت من مومس إلا ذراعين مكسورتين من أثر السقوط ،وإن كانت الثنية عندها سر الخلاعة "[٥٠]

وقد ورد ذكرها أيضاً وهي تتضرع لأم هاشم "أيرضيك أن جسدي ليس مني ،فما أشعر بالألم وهو ينهشه نهشاً،هاهي روحي على عتباتك تتلوى وتتمرغ مصروعة تريد أن تفيق .منذ غادرني رضا الله وأنا كالنائم يركبه الكابوس نذرت لك يوم يتوب علي المولى ، أن أزين مقامك الطاهر ..."[٥١]

ماريا

"زميلته في الدراسة.لقد أخذ هذا الفتى الشرقي الأسمر بلبها فأثرته ،واحتضنته عندما وهبته نفسها،كانت هي التي فضت براءته العذراء ،أخرجته من الوخم والخمول إلى النشاط والوثوق ،فتحت له آفاقاً يجهلها من الجمال الفني ،في الموسيقى ،في الطبيعة، .بل في الروح الإنسانية أيضاً"(٥٢)

ويرى الناقد يوسف أبو رية أن قنديل أم هاشم "هي أبرز الأعمال الروائية التي عبرت عن معاناة هذا الجيل في عملية التوفيق الفكري هذه .فكيف عبرت قنديل أم هاشم عن هذا القلق عبر مصائر شخصياتها الأساسية "(٥٣)

إسماعيل محور الأسرة

فالأب الريفي الشيخ رجب عبد الله كان قد وضع جل آماله في إسماعيل "سنة بعد سنة وإسماعيل يفوز بالأولوية ، فإذا أعلنت النتيجة دارت أكواب الشربات على الجيران ....وكذلك نشأ إسماعيل في حراسة الله ثم أم هاشم ...."(٥٤)

وبعد ظهور نتيجة البكالوريا "وأعلنت النتيجة فإذا به يفوز،ولكن في ذيل الناجحين.لقد كان أمله ورجاء الأسرة كلها أن يدخل مدرسة الطب ....آه لوعلموا كيف عقد الشيخ رجب نيته على أن يدفع بابنه للصفوف الأولى ....لماذا لاترسل ابنك إلى أوربا ؟ ....علم أن هذا الحل سيكلفه من عشرة إلى خمسة عشر جنيهاً في الشهر ...توكل على الله .."(٥٥)

فالأب يعقد العزم على أن يكمل ابنه المسيرة ،حتى وإن كلفه ذلك فوق طاقته .فأقنع الأم التي أدركت أنه لا مفر من الرضوخ لرغبة الأب ومن ثم أوصى الشيخ رجب ابنه بحسن السير والسلوك في بلاد الغربة ،مؤكدا للابن أنه وضع فيه جل آماله .

ماذا عن مصير **فاطمة النبوية** ؟

"واعلم أن أمك وأنا قد اتفقنا على أن تنتظرك فاطمة النبوية فأنت أحق وهي أحق بك .... وإن شئت قرأنا الفاتحة معاً يومنا هذا ...لم يسعه إلا القبول .."(٥٦)

وهل سكن قلب فاطمة بعد قراءة الفاتحة ؟

"أما فاطمة النبوية فقلبها واجف تسمع أن نساء أوروبا يسرن شبه عاريات ،وكلهن بارعات في الفتنة والإغراء.فإذا سافرإسماعيل ، فلا تدري كيف يعود إن عاد !"(٥٧)

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن كم تكبدت الأسرة من عناء، لتدفع بابنها لطريق العلم ؟

"جمع الأب كل ما استطاع جمعه من مال ، وباعت الأم حليها ،واشتُريت تذاكر السفر والملابس الثقيلة التي تقي من برد أوربا .."(٥٨)

فالأسرة هنا ترمز للمجتمع الذي يضحي من أجل الفرد ، فقد لعبت أسرة إسماعيل هذا الدور منذ أن دفعه والده لطريق العلم وهيأ له الجو المناسب للمذاكرة وتابعت ذلك والدته وفاطمة النبوية ،التي كانت تجلس صامتة لم تنبس ببنت شفة في حضرته ،وهو يراجع دروسه تنتظر منه إشارة لتخدمه .

رمزية "قنديل أم هاشم" والموروث الفكري

فالرواية منذ الوهلة الأولى ومن العنوان **"قنديل أم هاشم"** تحمل للمتلقي قدسية المكان وصوفيته فالقنديل يرمز للنور، والضوء . ولكن قنديل أم هاشم يعكس ضوءاً لا يستمد نوره من زيت القنديل ، بل من بركة السيدة زينب "لألأ من نوريطوف بها ، يضعف ويقوى كومضات مصباح يلاعبه الهواء.هذا هو قنديل أم هاشم المعلق فوق المقام . هيهات للجدران أن تحجب أضواءه ."[٥٩]

وهل تتوقف بركة القنديل على ضوئه فقط ؟

فالشيخ درديري ــ خادم المقام "تأتي إليه نسوة ورجال يسألونه شيئاً من زيت قنديل أم هاشم ، لعلاج عيونهم أو عيون أعزائهم "[٦٠]

فكان زيت القنديل يمثل مصدراً من مصادر رزق **الشيخ درديري** وهنا **يشع الرمز مسلطاً ضوئه على قضية الولي** والموروث الفكري للمجتمع المصري وهو التبرك بالأولياء الصالحين .

فيحيى حقي يطرح لنا هذه القضية **قضية جهل المجتمع والظلامية التي تعشش في العقول.**

كما يصور يحيى حقي ببراعة الناس بالميدان فهم "أشباح صفر الوجوه منهوكة القوى ، ذابلة الأعين ، يلبس كل منهم ما قدر عليه ،أو إن شئت : فما وقعت عليه يده من شيء فهو لابسه .نداءات الباعة كلها نغم حزين "[٦١]

فالناس شاحبة اللون... إذن أين أثر التبرك على وجوههم وأجسادهم ؟ وكأننا نقف أمام الرمز هنا **يلقي الضوء على الفقر والجهل والمرض**، فالناس ترضخ للظروف وتجنح للفقر والفاقة، وتحيا بلا هدف عظيم تجاهد من أجله ،فالجهل حولهم لآلات يقتاتون على الفتات ،يعالجون أجسادهم بالبركة .

وهذا نستنتجه من السؤال الاستنكاري في قوله :" ما هذا الظلم الخفي الذين يشكون منه ؟ وما العبء الذي يجثم على الصدور جميعها ؟ ومع ذلك فعلى الوجوه كلها نوع من الرضا والقناعة ،ما أسهل ما ينسون !"[٦٢]

فالرضا والقناعة لم تأتهم من إعمال فكر ،أورجاحة عقل ولكن الرضا هو المعادل الموضوعي للنسيان ، فبالنسيان يواجهون الحياة ومن ثم تتكرر الحياة كلقطة مكررة في شريط سينمائي .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هل اكتفى حقي بوصفهم فقط أ،م جمعهم في مدرسة متكاملة ؟

يقول :" هنا مدرسة الشحاذيين :حامل كيس اللقم يثقل الحمل ظهره ،ينادي :

– لقمة واحدة لله يا فاعلين الثواب ، جاعان

والشابة التي تنبت فجأة وسط الحارة عارية أو شبه عارية :

ياللي تكسي الولية يامسلم ،ربنا ما يفضح لك ولية....."(٦٣)

فالمشهد المتلاحق الذي يصف تلك الوجوه ،يجعل المتلقي يحبس الأنفاس من فرط جمال التصوير، وتكثيف العبارات فبين الشحاذ والشحاذة وبائع الدقة الأعمى ،" ينقضي النهار فيودع كرش الطرشجي بقية براميله ، وتترك أقدام الخراط عملها اليومي وأدواتها ، لتعود بصاحبها إلى الدار . لايزال الترام هنا وحشاً مفترساًله في كل يوم ضحية غريرة "(٦٤)

وهكذا ينقلنا حقي من خلال إسماعيل من لوحة إلى أخرى ، فحين تنقضي لوحة النهار يرسم لوحة المساء،

"يتقدم المساء ينعشه نشيم ذو دلال . تسمع من القهاوي ضحكات غضة ،وأخرى غليظة "حشاش" . وإذا دلفت من الميدان إلى مدخل شارع مراسيته سمعت ضجيج السكارى في خمارة أنسطاسي، التي يلقبها أهل الحي بفكاهتهم خمارة "أنست" ...."(٦٥)

وهنا يكمن سر النسيان ،فالعقل المغيب هو سر الرضا بهذا المصير، ف"أشباح الميدان الحزينة المتعبة يحركها الآن نوع من البهجة والمرح ليس في الدنيا هم "(٦٦)

ومما يؤكد رسوخ فكرة الولي في أذهان المصريين هذا السر الذي أفضى به الشيخ درديري لإسماعيل بعد صلاة العشاء "تعرف يا سي إسماعيل ليلة الحضرة يجيء سيدنا الحسين والإمام الشافعي ،والإمام الليث . يحفون بالسيدة فاطمة النبوية والسيدة عائشة.. . والسيدة سكينة .في كوكبة من الخيل ، ترفرف عليهم أعلام خضر، ويفوح كم أردانهم المسك والورد ....فما من مظلوم إلأ وهو ظالم أيضاً، فكيف الاقتصاص له ؟"(٦٧)

ومما يؤكد على قدسية القنديل قول الشيخ درديري :" في تلك الليلة ، هذا القنديل الصغير الذي تراه فوق المقام يكاد لا يشع له ضوء ، ينبعث منه عندئذ لألأ يخطف الأبصار .إنني ساعتها لا أطيق أن أرفع عيني إليه . زيته في تلك الليلة فيه سر الشفاء ــ فمن أجل ذلك لاأعطيه إلا لمن أعلم أنه يستحقه من المنكسرين "(٦٨)

فسر بركة القنديل وزيت القنديل تكمن في حضور أولياء الله الصالحين ، الذين يعقدون "محكمتهم وينظرون في ظلامات الناس "(٦٩)

فرمزية القنديل هنا تكمن في الرضوخ والتسليم بموجبات معجزاته ،من الناس الذين يعانون من الجهل والفقر ويتداون بزيت القنديل والنسيان . وقد نجح حقي في عرض ذلك من خلال الرمز الذي اتخذه "وسيلة لتجسيد وتوصيل التجربة الفنية في صورة مكثفة ،ومركزة لها نفس الشحنة الشعورية التي تميز التجربة "(٧٠)

فقد نشأ **إسماعيل** في هذه البيئة الشعبية ، التي يسكر أهلها بالتواكل على الأولياء ، وديدنهم التبرك بهم أناء النهار وأطراف الليل يعرضون على المقاهي ، والحانات فالحشيش والنبيذ هو وسيلتهم للنسيان، وهذا يعبر عن تناقض شديد يحيا فيه مجتمع يركن للتواكل ويرتضي بالفاقة والفقر ويلجأ للأولياء وفي الليل تكتظ المقاهي والحانات بهم .

ومن **المفارقات** التي يعرض لها يحيى حقي على لسان البطل محرك الأحداث إسماعيل **المومسات** اللاتي يكتظ بهم المقام "لا يخلو يوم الزيارة من بعض المومسات __فسيدي العتريس مأمور أن لا يصد أحداً عن الساحة__ يفدن لتقديم شمعة للمقام أو للوفاء بنذر ،عسى الله أن يتوب عليهن ، ويمحو ما على الجبين من مقدر مسطور ..."(٧١)

فقد كان للأدب الروسي في الأربعينيات "أثره العميق في الشكل والمضمون على الكتاب العرب .وهناك موضوع كان قد أصبح شعبياً ، وهو العاهرة **كرمز للبراءة** يفسدها الرجل .وخلاصها تبرئة لكل البراءة التي وقع عليها الفساد ."(٧٢)

فنعيمة ترمز لهذه الفكرة ،فهي تتوسل بأم هاشم أن تساعدها في الخلاص من العذاب الذي فصل جسدها عن روحها " أفي هذا الانفصال بين الروح والجسد يكمن الشيء الذي يفتن يحيى حقي ؟ فالجسد حين تنزع طبيعته ، لا يستطيع التعبير عن ارتعاشات الروح ؛ومن ثم يبدو وكأنه قد أصبح حجاباً يغطي الروح التي يمكن لحقي أن يأخذها ويشكلها كما يحب "(٧٣)

فالعاهرة ترمز لحقبة زمنية كان الجسد سلعة ، يقول حقي :"إنه عند بداية القرن كانت مصر تصدر كل شيء ، حتى العاهرات، وكرومر كان يتفاخر بأنه منع استقدام عاهرات إنجليزيات "(٧٤)

فنعيمة تئن بوجعها للمقام ،تقول :" نذرت لكِ يوم يتوب المولى عليَ أن أزين مقامك الطاهر بالشموع . خمسين شمعة .يا أم هاشم يا أخت الحسين "(٧٥)

فالمجتمع الفاسد كان أحد أذرع هذا الفساد والسقوط الأخلاقي الذي كانت ضحيته المرأة "إن في المجتمع من الغرائز الفاسدة ما يجعل المرأة غير قادرة حتى على الارتفاع إلى مستوى الحيوان ، وذلك في أكثر غرائزها أهمية "(٧٦)

وفضلاً عن ذلك كانت لحظة وداع إسماعيل للوطن " لحظة الانتزاع من الأسرة والوطن لمواجهة الغربة والمجهول تضني أعصابه وتهصر قلبه......."(٧٧)

وكان آخر ما يذكره عن رحيله عن القاهرة "وقفته في صمت أمام ضوء القنديل ،ويده معلقة بالسور تارة، ماسحة على وجهه تارة أخرى ."

فالقنديل وسور المقام كانا آخر ما علق بذهنه .

اللقاء الأول بين الشرق بالغرب

ويتجلى الرمز هنا فنحن أمام مرحلة انتقالية في حياة إسماعيل، أو هي لحظة التنوير فاللحظة الفارقة بين الشرق والغرب هي لحظة خروج إسماعيل من مصر.

ويأتي الرواي العليم ليشرح لنا حالة إسماعيل في لحظات السفر؛ "إنني أتخيله صاعداً سلم الباخرة شاباً عليه وقار الشيوخ، بطيء الحركة ، غرير النظرة ، أكرش ، ساذجاً، كل ما فيه ينبيء أنه قروي مستوحش في المدينة .

أقسم عمي فيما بعد أنه كان يحمل في أمتعته قبقاباً ، فقد سمع الشيخ رجب أن الوضوء في أوربا متعذر لاعتياد الناس لبس الأحذية في البيوت، كما وصف لي وهو يبتسم سراويله وطوله وعرضها وتكتها المحلاوي .وكان معه أيضاً سلة ملأى بالكعك و(المنين) من عمل أمه فاطمة وفاطمة النبوية . وسافرت الباخرة "(٧٨)

فقد سافر إسماعيل للغرب حاملاً معه فطرة الشرق وروح أسرته تحاصره في كل لحظة بالقبقاب ، والمنين، وسراويله المحلاوي وهنا يكمن **الرمز جليا** .

فضلا عن ذلك فقد تجلت عبقرية يحيى حقي في تصوير **رمزية اللحظة الفارقة بين الشرق والغرب** في شخصية إسماعيل تصويراً رائعاً فالمتلقي عليه "أن يحطم الأسوار التي تحد من الانطلاقات الفكرية والوجدانية . فالأديب عبارة عن اكتشافات جديدة ومستمرة للنفس البشرية ولا يتأتى هذا إلا عن طريق الرمز "(٧٩)

وقداستغرقت مدة الغربة "ومرت سبع سنوات ،وعادت الباخرة "(٨٠)

وتتجلى رمزية العدد سبعة في الرواية

يقول د. **جابر عصفور**"(لاحظ دلالة الرقم !) تبدل فيها حاله ،كما لوكان صعد من الأرض السابعة ،فوصل إلى ما لم يكن يدوربخلده ،أو يتخيله .ولم يعد هذا الفتى الذي كان عليه وقار الشيوخ حين صعد سلم الباخرة ،بطيء الحركة ..."(٨١)

فاستخدام يحيى حقي للرمز الذي يعد أفضل "طريقة للإفضاء بما لايمكن التعبير عنه ، وهو معين لا ينضب من الغموض والإيحاء "(٨٢)

فيفتح للمتلقي بؤرة وميض، من خلالها يفك شفرة النص ،ويقرأ ما بين السطور، ويتلقى الرسالة المرسلة بشغف ، حيث أن كل كلمة تحمل معانٍ مضاعفة .

فضلا عن ذلك فإن آليات الإيحاء "لا يوفق فيها المبدع ، إلا إذا استطاع أن يخلق جواً من الإيحاءات المتجددة المتوالدة ،تنقلنا إلى عالم جديد لا تعرفه "[٨٣]

وهذا ما نجح فيه **يحيى حقي** ، فالنقلة الجديدة والتحول في حياة إسماعيل كانا نتاجاً لهذه الرحلة التي استغرقت **سبع سنوات** .

وبالمقارنة بين مظهر إسماعيل مغادراً مصر بمشهد العودة ،نجد أن المفارقة تكمن في التطور الفعلي في المظهر العام ،الذي أضفته عليه سني الغربة .

"من هذا الشاب الأنيق السمهري القامة ، المرفوع الرأس ، المتألق الوجه ، الذي يهبط سلم الباخرة ؟ هو والله إسماعيل بعينه .أستغفر الله هو **الدكتور إسماعيل** ، المتخصص في طب العيون ، والذي شهدت له جامعات إنجلترا بالتفوق النادر ،والبراعة الفذة "[٨٤]

ومهما يكن من أمر فإن "قنديل أم هاشم كانت "تعبيراً عن الآثار النفسية العاصفة، في وجدان المثقف العربي ووعيه ،نتيجة لقاء الشرق بالغرب ،وتفاعلات اللقاء داخل المثقف الذي لابد أن ينقسم على نفسه ،انقسامه على ماجاء منه وما ذهب إليه ، وما عاد إليه في الوقت نفسه "[٨٥]

فضلا عن ذلك فقد "شغل يحيى حقي بقضية الجمود التي أصابت المجتمع المصري المسلم ،فالخرافة سيطرت عليه ،ويبدو هذا جلياً من الصراع الذي نشب في رواية قنديل أم هاشم بين إسماعيل حين عاد من أوربا وبين إسماعيل الريفي ، ومجتمعه ،ولذلك جاء إسماعيل يعلن التمرد على هذا الجمود والتخلف والظلامية "[٨٦]

فالظلامية التي يرمز إليها التواكل والتداوي بزيت القنديل ،والفقر والجهل الوهم المخيم على المجتمع ،كان أولويات إسماعيل حين عاد من الغربة المكانية ، ليحيا نوعاً جديداً من الغربة هو الغربة الزمانية فقد عاد شخصية أخرى "على شفتيه ابتسامة حلوة مطمئنة .له أذن فارزة واعية ،ونظرة حية يقظة تريد أن ترى كل شيء ،وتفهم كل شيء .إذا دققت النظرإليه وجدت تكورات وجهه قد زالت. ..كيف تقوى ذكرى هذا اليوم على البقاء بعد سبع سنوات قضاها في إنجلترانقلبت حياته رأساً على عقب ؟ كان عفاً فغوى،صاحيا فسكر ،راقص الفتيات وفسق "[٨٧]

إذن فقد تحول إسماعيل تحولاً كبيراُ فقد تذوق شتى صنوف المتعة واللذة والسقوط

والسؤال الذي يطرح نفسه ما مقابل هذا السقوط ؟

فهذا " الهبوط يكافؤه صعود لا يقل عنه جدة وطرافة .تعلم كيف يتذوق جمال الطبيعة ،ويتمتع بغروب الشمس ــ كأن لم يكن في وطنه غروب لا يقل عنه جمالاً ــ ويتلذذ بلسعة برد الشمال ."[٨٩]

لكن ما سر هذا التحول في حياة إسماعيل ؟وما ثمن التغريب ؟

"لقد استحضر حقي بشكل جيد هذه الفجوة بين الشرق ، والغرب في "قنديل أم هاشم "، وذلك من خلال المقابلة بين منظور إسماعيل ومنظور ماري إلى الحياة : فحين يقول لها إسماعيل "تعالي نجلس " تكون هي تواقة للمشي فتقول له "قم نسر"

وحين يحدثها عن المستقبل تحدثه عن الحاضر ،خوفه كان من الحرية ،وخوفها كان من القيود"(٩٠)

وعلى أية حال فقد كانت ماري رمزاً للغرب إذ "أخذ هذا الفتى الشرقي الأسمر بلبها فآثرته واحتضنته .عندما وهبته نفسها ، كانت هي التي فضت براءته العذراء ،أخرجته من الوخم والخمول إلى النشاط والوثوق ، فتحت له آفاقاً يجهلها من الجمال : في الفن ،والموسيقى ...."(٩١)

فماري جسدت لحظة" التقابلات الحدية المقترنة بالرحلة نفسها ،أي بحركتها بين نقيضين لا يلتقيان مادياً،لكنهما يمكن أن يلتقيا معنوياً أو فكرياً، شريطة أن يجذب الطرف الأقوى إليه الطرف الأضعف فيستوعبه أو يسهم في تحوله على مستويات كثيرة .والتحول هنا يتم على المستوى الرمزي الذي جعل من حضارة الضفة الأخرى متمثلة في امرأة ؛ومن حضارة الأنا للشرق متمثلة في رجل .والمعنى الرمزي للمرأة قرين الغواية التي تجذب إليها الذكر ، فتخرجه من عالمه الساكن الجامد الذي كان يتقوقع فيه إلى عالم آخر أكثر تقدماً وحركة وحيوية "(٩٢)

فلحظة التحول في حياة إسماعيل بدأت من الرحلة، التي يمكن أن نطلق عليها لحظة التنوير .فإسماعيل سافرت معه روح الشرق "قال لها يوما:

ــ سأستريح عندما أضع لحياتي برنامجاً أسير عليه .

ــ فضحكت وأجابت : يا عزيزي إسماعيل .الحياة ليست برنامجاً ثابتاً.بل مجادلة متجددة"(٩٣)

فالشرق يقابل الغرب في كل شيء فالحياة في الشرق رمز إليها إسماعيل بالبرنامج (الروتين) ،ولكن الغرب يرى الحياة من وجهة أخرى (مجادلة متجددة)فإعمال العقل يولد المجادلة .

ومن الثنائيات الضدية التي عقدها حقي بين الشرق والغرب "كانت هبتها له في مبدأ الأمر محل حيرته ،فكانت حيرته محل سخريتها .. .. التعارف عنده اصطدام بين الشخصيات يخرج منه ظافراً أو خاسراً .أما هي فتهيم بالناس جميعاً،ولا تهتم بهم ...التعارف عندها لقاء.والود متروك للمستقبل .."(٩٤)

فمن هذه الثنائيات الضدية نخرج برمز جديد ،وهو المقابلة بين روح الشرق وعقل

الغرب فالشرق يركن للروحانيات والغرب يركن للعقل والعمل.

وهذا يتجلى في موقف ماري(*) من إسماعيل حين كان "يطيل جلسته بجانب الضعفاءمن مرضاه ويخص بعطفه من يلحظ فيه آثار تخريب الزمن للأعصاب والعقول ــ وماأكثرهم في أوربا." (٩٥)

فقد كان إسماعيل يلعب قلبه الدور الأكبر في التعامل مع المرضى، ولكن ماري لم تعجب بهذا السلوك ،وأكدت له "أن هذه العواطف الشرقية مرذولة مكروهة؛لأنها غير عملية ،وغير منتجة ،وإذا جردت من النفع ، لم يبق إلا اتصافها بالضعف والهوان .إنما هذه العواطف قوتها في الكتمان لا في البوح" (٩٦)

ونتج عن هذا الصراع أن استيقظ إسماعيل "في يوم ،فإذا روحه خراب ،لم يبق فيها حجر على حجر .بدا له الدين خرافة لم تخترع إلا لحكم الجماهيروالنفس البشرية لا تجد قوتها ،ومن ثم سعادتها ،إلا إذا انفصلت عن الجموع وواجهتها .أما الاندماج فضعف ونقمة" (٩٧)

ففي تلك اللحظة بدأ إسماعيل ينسلخ من عادات وتقاليد الشرق حتى رأى أن الدين وجد للضعفاء ،فهو من وجهة نظره خرافة ، فتسرب الدين من قلبه ، وتخللت العلمانية عقله .

وشيئاً فشيئاً بدأ في التخلص من سطوة **ماري** بعد أن اجتاز "هذه المحنة التي يقع ويتردى فيها الكثيرون من مواطنيه الشباب في أوربا ،وخلص منها بنفس جديدة مستقرة وثابتة .إن أطَّرحت الاعتقاد في الدين ،فإنها استبدلت إيماناً أشد وأقوى بالعلم ." (٩٨)

وهنا يتجلى الرمز بأن حل العلم محل الدين ،وهنا إشارة لتفوق وسطوة الغرب على الشرق ،أو لسطوة العقل على الروح .

فضلا عن ذلك فقد لعبت ماري دور بيجماليون "إنها ككل فنان يمل عمله حين يتم" (٩٩)

فبانفصاله عن تأثير ماري تحولت عنه إلى زميل آخر على أن "إسماعيل لم يقو على مغادرة إنجلترا دون أن يسعى إلى لقائها لآخر مرة دعاها فلم ترفض وجاءته ..." (١٠٠)

وعلى أية حال ،فالرواي العليم يطرح سؤالاً استنكارياً:

"والظاهرة العجيبة التي لا أستطيع تفسيرها أن إسماعيل أفاق من حبه (لماري) ، فوجد نفسه فريسة حب جديد .ألأن القلب لا يعيش خالياً؟أم أن (ماري)هي التي نبهت غافلاً في قلبه ، فاستيقظ وانتعش ؟" (١٠١)

فالغفلة تقابل الاستيقاظ والانتعاش ، فإسماعيل أتقن حياة الغرب التي تكمن في مادية اللذة ،وفي تلك الحالة كان لا يشعر بمصر إلا "شعورا مبهما ......أما الآن فقد بدأ يشعر بنفسه كحلقة في سلسلة طويلة تشده وتربطه ربطاً إلى وطنه .في ذهنه مصر عروس الغابة ، التي لمستها ساحرة خبيثة بعصاها فنامت ...." (١٠٢)

والرمز يتجلى هنا في تشبيه مصر بعروس الغابة ،فالغابة الطبيعية ترمز للفطرة ،والساحرة ترمز للجهل والخرافة ،اللذان تمكنا من مصر فنامت عليها الحلى ولذلك جاء السؤال استنكارياً:

"متى تستيقظ متى ؟"(١٠٣)

فالسؤال يرمز لرغبة عارمة في التغيير وخلع رداء الخرافة والجهل عن مصر ،ودعوة للتجديد والتنوير فالسبات يرمز للغفلة ،والرغبة في الاستيقاظ بؤرة التنوير .

" في أعماق نفسه كانت تبتدي بذور التجديد الممكن لقد أزال الاتصال بالمادية ،وربما بالعقلانية حجاب الركود لتتفتح إمكانات جديدة .لقد صنعت ماري من إسماعيل رجلاً مؤمناً بالعقل .لدرجة أنه حين عاد إلى مصر تمزق بمجموعة القيم الجديدة التي كان قد اكتسبها .لقد ملأه القلق حينما واجه مفارقات موقفه الجديد ..."(١٠٤)

الثورة والتجديد

والسؤال الذي نطرحه في هذا المجال كيف ينظر إسماعيل للمصريين ؟

"وكلما قوي حبه لمصر ،زاد ضجره من المصريين .ولكنهم أهله وعشيرته ، والذنب ليس ذنبهم . هم ضحية الجهل والفقر والمرض والظلم الطويل المزمن ....ليس عبثاً أن عاش في أوربا وصلى معها للعلم ومنطقه

.علم أنه سيكون بينه وبين من يحتك بهم نضال طويل ،ولكن شبابه هوّن عليه القتال ومتاعبه بل كان يتشوق للمعركة الأولى "(١٠٥)

فالمعركة ستحتدم بين الجهل والعلم بين الخرافة واليقين ،ولذلك سرح إسماعيل بذهنه "فإذا هو كاتب في الصحف أو خطيب في أحد المجتمعات يشرح آراءه ومعتقد اته "(١٠٦)

فالكاتب هنا يرمز للتنوير بالقلم والكلمة فهما السلاح الوحيد الذي سيواجه به إسماعيل سرطان الجهل والخرافة.

ولكن كيف سيواجه هذا الظلام المخيم على العقول والقلوب ؟

فقد "علمته (ماري) كيف يستقل بنفسه ،وهيهات لهم بعد ذلك أن يجرعوه خرافاتهم وأوهامهم..."(١٠٧)

فماري وهي رمز الغرب هنا قد علمته أن يستقل بنفسه وجعلت منه شخصية تزن الأمور بميزان العقل ،فالعقل هو السبيل الوحيد والسلاح القوي الذي سيحارب به إسماعيل جهلهم .

فقد خرج **إسماعيل** بجذوره الريفية وعاد محملا بالعلم ،ناقماً على الجهل والظلامية

وتحرك القطار وتحركت معه أفكار إسماعيل فهو لم يرسل برقية لأبويه "على نجوة من الغرباء

. لم يقدر على وقع المفاجأة على أبيه وأمه العجوز .ذكرهما فوجف قلبه .هل يستطيع أن يؤدي لهما بعض ما هو مدين به ؟إنه قادم مزود بالسلاح الذي أراده أبوه ، وسيشق لنفسه بهذا السلاح طريقه إلى أول الصفوف ..."[١٠٨]

فإسماعيل في رحلة العودة يعيد ترتيب أوراقه من جديد فشتان مابين إسماعيل قبل الرحلة ،وبعدها .

ونتساءل الآن ما مصير فاطمة النبوية ؟

ففاطمة بفطرتها ترمز للشرق. "**وفاطمة النبوية** ذكراها تثير في نفسه بعض الاضطراب ،لم يزل مرتبطاً بوعده ،وقد عاد حراً، فلا عذر له إذا اعتذر،هذه مسألة معقدة فلنتركها للمستقبل "[١٠٩]

فالفاتحة التي قرأها قبل سفره مضطراً ،حتى لا يغضب والديه ، يتمنى الإعتذار عنها بعد الرحلة ،ولكنه ترك هذه المعضلة للمستقبل . فمع تحرك القطار تتحرك الأفكار ،وتتلاحق في ذهن إسماعيل .

ويتجلى الرمز في هذا المشهد حين أطل إسماعيل من النافذة "فرأى أمامه ريفاً يجري، كأنما اكتسحه عاصفة من الرمل .فهو مهدم معفر متخرب. الباعة على المحطات في ثياب ممزقة تلهث كالحيوان المطارد، وتتصبب عرقاً"[١١٠]

فالمشهد يعكس استمرار الحال على ما هو عليه . فرغم رحلة السفر، التي استغرقت سبع سنوات ،إلا أن المشهد لم يتحرك قيد أنملة ، بل" كان أبشع ما يتصوره أهون مما رآه : قذارة وذباب .وفقروخراب ، فانقبضت نفسه ، وركبه الوجوم والأسى، وزاد لهيب الثورة في قرارة نفسه "[١١١]

فعودة إسماعيل كشفت عن حالة أسرته ،التي كانت تضحى من أجله فالأب قد "اشتعل شيبه ،وإن لم تنحن قامته . في عينيه نظرة مشوبة من إعياء وصبر ...سيعلم إسماعيل فيما بعد، أن الأزمة كوته بنارها ،فانتكست أموره ،ومع ذلك لم يتأخر في يوم ما عن موعد إيداع النقود بالبنك لإبنه. لم يذكر لإسماعيل ما يعانيه ، أو يدعوه إلى الاقتصاد أو العودة .."[١١٢]

فحياة أسرته التي تكبدت العناء من أجله تعكس، وجهاً آخر لحياة إسماعيل ، الذي كان "يلهو مع رفيقته في إسكتلندة يأكل البوفتيك ،وأبوه قعيد الأرض ،عشاؤه طعمية أو فجل "[١١٣]

والرمز يتجلى في مشهد تفحص عين إسماعيل للدار، " فإذا هي أضيق وأشد ظلمة مما كان يذكر ....."[١١٤]

فالدار لم تتغير ولكن نظرة إسماعيل التي دفعت ثمن التغريب هي التي تغيرت فباتت ترى الأشياء من منظور آخر وتعقد المقارنات الذهنية والقياس العقلي .وهنا **يتجلى الرمز في الركود الفكري والثقافي.**

فما الضيق والظلمة إلا المعادلين الموضوعيّن للجهل والخرافة .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن؛ كيف بدت فاطمة النبوية بعد سبع سنوات ؟

"أقبلت ،فإذا أمامه فتاة في شرخ الصبا .ضفيرتاها ،وأساورها الزجاجية الرخيصة ،وحركاتها ،وكل ما عليها ، يصرخ بأنها قروية من أعماق الريف ،هل هذه هي الفتاة التي سيتزوجها ؟....."(١١٥)

فالرمز يتجلى هنا في قوله :"وكل ما عليها يصرخ بأنها قروية" ففاطمة النبوية ترمز للشرق بفطرته .

والتمرد يتجلى في السؤال الذي يطرحه إسماعيل :

"لم يملك نفسه عن التساؤل !كيف يستطيع أن يعيش بينهم ؟ وكيف يجد راحته في هذه الدار ؟"(١١٦)

فالسؤال يعبر عن الصدمة التي شعر بها إسماعيل ،فهو لا ينفك عن عقد المقارنات الذهنية بين الغرب والشرق

ومهما يكن من أم فإن **فاطمة النبوية ترمز للخضوع للوهم والخرافة** حين قبلت بتقطير زيت القنديل في عينيها "سألها إسماعيل :

– ما هذا يا أمي– هذا زيت قنديل أم هاشم . تعودت أن أقطر لها منه كل مساء .

لقد جاءنا به صديقك الشيخ درديري .إنه يذكرك ويتشوق إليك .."(١١٧)

فما موقف إسماعيل من ذلك ؟

"فصرخ في أمه بصوت يكاد يمزق حلقه

– حرام عليك الأذية .حرام عليك....

– اسم الله عليك يا إسماعيل يا ابني .ربنا يكملك بعقلك هذا غير الدوا والأجزا.هذا ليس إلا من بركة أم هاشم .

وإسماعيل كثورٍ هائج ..

– أهي دي أم هاشم بتاعتكم هي اللي هتجيب للبنت العمى سترون كيف أداويها ،فتنال على يدي أنا الشفاء، الذي لم تجده عند الست أم هاشم "(١١٨)

فهنا يكمن الصراع بين العلم والجهل والخرافة .

فإسماعيل يرمز للعلم الذي يجاهد الخرافة والجهل الذي يرمز إليه زيت القنديل يحاول أن يثبت للشرق أن الخنوع للجهل سيؤدي للعمى وفقدان البصر والبصيرة فالعلم هو الوسيلة الوحيدة

للتنوير، فالرمد يرمز للظلامية والجهل ، وليس بعجيب على يحيى حقي أن جعل إسماعيل طبيباً للعيون يعالج العمى ويبدد الظلام بالنور.

وما العمى إلا ظلام الجهل والخرافة اللذان تقبع تحتهما مصر في تلك الحقبة وما استسلام فاطمة النببوية إلا رمزاً لهذا الاستسلام المسلوب الإرادة لمن يقرر لها مصيرها ، ففاطمة النبوية لا تملك حق الاعتراض ،فقد احتلتها سلطوية الأسرة تتحكم في مصيرها ، حتى حبها لإسماعيل لمن يكن اختياراً ،بل هوأمر واقع لما تقبع تحته من ظروف ، ففاطمة لم تندمج في الحياة، ولم تخرج من البؤرة المتحكمة في مصيرها فلا حرية ولا اختيار لذلك خنعت لرأي زوجة عمها ،وتقبلت العلاج بزيت القنديل .

ألا تشبه **فاطمة مصر** في تلك الحقبة من الاستعمار السياسي والفكري ؟!

ألا تشبه فاطمة النبوية المرأة المصرية التي لا تمتلك حرية تقرير مصيرها، والتي تلعب دور المفعول به في تلك الحقبة ؟!

ألا ترمز فاطمة النبوية لمصر ، التي خيمت عليها ظلامية الجهل والفقر والخرافة ؟ّ!

لماذا يهرب البشر من الواقع للخرافة والظلامية والجهل ليعالجوا قضاياهم المجتمعية ؟!

ألم تكن الإجابة الشافية هي الانخراط في تيار الوعي الجمعي ،والخوف من المعارضة .فالمواطن آنس الخنوع ، لأن الوعي الجمعي أسس لذلك فمن يخالف يعاديه المجتمع ،ومن يخرج عن القطيع يحارب ألم يصف والد إسماعيل ابنه بالكفر، حين باح بما في صدره، وسخّف فكرة العلاج والتبرك بالقنديل ؟!

وهل هذه الظلامية فترة زمنية أم مضمون فكري ؟!

فعدسة يحيى حقي اللاقطة ترصد في "قنديل أم هاشم" موقفه من المفارقات في المجتمع المصري والمجتمع الغربي "تجد تجليها في اختلاف مفهومه عن نساء الطبقة الوسطى في مصر ،ونساء الطبقة الوسطى في الغرب . فماري نموذج أخر لمثل هذا الشخص المتحجب ، فهي محجبة من حيث إنها لا تظهر كمحفز ،يوجه النزوع المهيمن الكامن في شخص آخر ،ويسرع إيقاعه .وحيث إنها لم تُزَإلا جزئياً، فلاشك في حدوث لحظة كشف الحقيقة المرعبة ، حين تمزقت القشرة الواهية ،التي تعطي المرأة المثالية ،لتكشف لنا عن وحش ..فالمرأة هنا هي الطارئ المؤقت في حياة الرجل ، الطارئ الذي يساعده على الوصول إلى هدفه ..."(١١٩)

فالقضية التي يتبناها حقي ليست الخنوع للغرب ،وليست الأخذ عنه دون التدقيق والتمحيص فقد ضرب حقي من خلال إسماعيل الذي أبهرته ماري فوقع فريسة لاقتحامها وتحول لعجينة صلصال ،تشكلها وفقاً لثقافتها وعاداتها المجتمعية الغربية .فارتداد إسماعيل وانقلابه على هذا الانصياع هو رمز لتجذر الشرق وقوته

الراسخة في نفس إسماعيل "ورغم الحب والرعاية فقد غيرته من ولد ضعيف إلى رجل قوي ومستقل .وعند هذه النقطة ، وحين فتح النسر جناحيه تحولت ماري عن تلميذها ، ..هنا بالضبط واحدة من الشخصيات التي كان يسميها فورستر شخصيات مسطحة .

فهي مقدمة كوسيلة لتحقق أثراً مأمولاً وتم ابعادها حين اقتضت الحبكة منها أن تتغير ...فمن حب ماري وهو عاطفة محتدمة نحو فرد ، يمكن لإسماعيل الآن أن يستخلص ويخطط لحب شيء إنساني خارق لحب بلد هي مصر "(١٢٠)

فثورة إسماعيل على الجهل والخرافة مصدرها الرئيس هو حبه لمصر .

ويتضح ذلك في قول إسماعيل :"أنا لا أعرف أم هاشم ولا أم عفريت "(١٢١)

ومما يؤكد على تجذر الخرافة بقلوب المصريين هو رد فعل أبيه :"ماذا تقول ؟ هل هذا ما تعلمته في بلاد بره ؟كل ما كسبناه منك أن تعود إلينا كافراً؟"(١٢٢)

فوسم إسماعيل بالكفر جاء نتيجة **لحظة التنوير** التي أفاضت على عقله ،ومن ثم سكن قلبه ،فالروحانيات بعيدة كل البعد عن إسماعيل، بعد أول صدام بينه وبين القنديل فورعودته من أوربا .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هل رد فعل إسماعيل كان نتاجاً للوعي أم اللاوعي ؟

"كل ما فعله إسماعيل بعد ذلك يدل على أن المرض العصبي القديم قد عاوده فجأة ...فقد وعيه وشعر بحلقه يجف ، وبصدره يشتعل ، وبرأسه يموج في عالم غير العالم ....هجم إسماعيل على أمه يحاول أن ينتزع منها الزجاجة ،فتشبثت بها لحظة ثم تركتها له .فأخذها من يدها بشدة وعنف ،وبحركة سريعة طوح بها من النافذة ."(١٢٣)

وهنا يتجلى الرمز فإلقاء الزجاجة من النافذة هو المعادل الموضوعي لإعلان الثورة على الظلامية والجهل، الذي عشش في عقول وقلوب المصريين .

ومهما يكن من أمر فإن ثورة إسماعيل ، وردود أفعاله المتلاحقة السريعة تنبئ بقوة تيار التنوير فهو لم يهدأ بعد إلقاء الزجاجة من النافذة بل اتخذ قراراً بوأد مصدر الظلامية والخرافة

"وفي طريقه وجد عصا أبيه فأخذها ثم هرب من الدار جريا .لن ينكص عن أن يطعن الجهل والخرافة في الصميم طعنة نجلاء__ولو فقد روحه ."(١٢٤)

فضلا عن ذلك تكمن **المفارقة في رؤية إسماعيل للناس** بالميدان ، "فإذا به يموج كدأبه بخلف غفير ضربت علهم المسكنة ،وثقلت بأقدامهم قيود الذل .ليست هذه كائنات حية تعيش في عصر تحرك فيه الجماد .هذه الجموع آثار خاوية محطمة كأعقاب الأعمدة الخربة ،....هؤلاء المصريون جنس سمج ثرثار أقرع أمرد ، عار حاف ، بوله دم ، وبرازه ديدان. يتلقى الصفعة على قفاه الطويل بابتسامة ذليلة تطفح على وجهه"(١٢٥)

فقد وصف إسماعيل المصريين الذين يقبعون تحت مظلة الذل ،والفقر، والهوان ،والمرض .

ونظرته لمصر تتجلى في لوحة وصفه "ومصر ؟ قطعة (مبرطشة)من الطين أسنت في الصحراء .تطن علها أسراباً من الذباب والبعوض ويغوص فيها على قوائمه قطيع من الجاموس نحيل ...."(١٢٦)

فهذه **الصورة السلبية عن مصر** التقطها بعدسته الأوربية ،فنظرته اليوم غير نظرة الأمس بعد أن عقد مقارنة ذهنية للمجتمع الأوربي الذي عاش فيه سبع سنوات كاملة يتشرب العلم وقيم الجمال، وخلع عن نفسه الروحانيات وتسربل بقبعة العلم والعمل .

فنظرة إسماعيل إلى مصر " بعيني أجنبي ، بعيني شخص مقطوع من هذه الأرض ،ومن ثم لم يستطع أن يظهر نفسه عبر التوافق مع روح هذه الأرض .ولم تكن المسألة أن إسماعيل رأى مصر فاسدة وشريرة فحسب ،بل إنه رآها في الحقيقة مفسدة.."(١٢٧)

وعلى أية حال **يتجلى الرمز في صحوة إسماعيل** فقد تمنى "لو إستطاع لأمسك بذراع كل واحد منهم ،وهزه هزة عنيفة ،وهويقول :

— استيقظ .استيقظ من سباتك وأفق، وافتح عينيك .ما هذا الجدل في غير طائل ؟والشقشقة والمهاترة في سفاسف ؟تعيشون في الخرافات ،وتؤمنون بالأوثان ،وتحجون للقبور وتلوذون بأموات "(١٢٨)

ويمكن لنا أن نتساءل هل ثورة إسماعيل على الجهل ، كانت نتاجاً لتنصله من جذوره ؟

ومهما يكن من أمر فإن ثورة إسماعيل تغلفها غيرة على مصر وأهلها ،ولولا هذه الغيرة ما استفزته مناظرهم، وما ثار على خنوعهم ، فهو يراهم "كأنهم عُمي يتخبطون .هذا الرضا عجز ،وهذه الطيبة بلاهة ، وهذا الصبر جبن ،وهذا المرح انحلال "(١٢٩)

فهذا المشهد يلخص وجهة نظره ، وسر ثورته عليهم. فلم تكن الثورة ناتجة عن تنصل من الجذور، .بل كانت ثورة لإعادة بناء تلك الجذور ، وتصحيح مسارها نحو التنوير .

ويتجلى ذلك في رؤيته للقنديل " المقام يتنفس بدل الهواء أبخرة ثقيلة، من عطور البرابرة .هذا هو القنديل قد علق التراب بزجاجه واسودت سلسلته من (هبابه) . تفوح منه رائحة احتراق خانقة ،أكثر ما ينبعث منه دخان لا بصيص .هذا الشعاع إعلان قائم للخرافة والجهل ،.يحوم في سقف المقام خفاش اقشعرله بدنه "(١٣٠)

فالخفاش يرمز للعقول الخربة التي عشش فيها الجهل والخرافة .

فالناس يتكالبون على المقام "كالخشب المسندة وقفوا مشلولين متشبثين بالأسوار ...."(١٣١)

فالشلل ليس شللا عضوياً ،فالشلل هنا هو المعادل الموضوعي للشلل الفكري .

ويتجلى الرمز في الصراع الذي صوره حقي بجدارة لتحطيم القنديل فإسماعيل "فقد وعيه ،شعر بطنين أجراس عديدة وزاغ بصره ،ثم شب ،وأهوى بعصاه القنديل فحطمه وتناثر زجاجه وهو يصرخ :

أنا ...أنا ...أنا"[١٣٢]

فإسماعيل أصابته نوبة جنون ثورية على الجهل والظلامية ،فهب لاستئصال الورم الخبيث بيده ، فما كان من الجموع إلا :هجمت عليه ،وتهدمت فوقه ...وسال الدم على وجهه .ومزقت ثيابه ...لولا أن تعرف عليه الشيخ درديري ..."[١٣٣]

ونتج عن ذلك أن الأسرة لعنت اليوم الذي سافر فيه إسماعيل "ليتك ظللت بيننا ولم تفسدك أوربا وتفقدك صوابك ، وتهين أهلك ووطنك ودينك ."[١٣٤]

وفي منولوج داخلي بين إسماعيل وذاته ، عن صعوبة التكيف مع الوضع بمصر "هل يعود إلى أوربا ...ويبني نفسه بعيداً عن هذا الوطن المنكود؟ ....وما فائدة الجهاد في بلد كمصر ومع شعب كالمصريين عاشوا في الذل قروناً طويلة فتذاوقوه واستعذبوه ..."[١٣٥]

فهنا تتجلى رمزية الخنوع والخضوع التي اتسم بها الشعب ، في تلك الحقبة الزمنية .

على أية حال فإسماعيل "كالطير قد وقع في في فخ وأدخلوه القفص.فهل من مخرج ؟"[١٣٦]

ومن ثم فالمفارقة تلعب دورها ،فإسماعيل "استيقظ ذات صباح وهو يشعر بنشاط عجيب .....وخرج من الدار وعاد يحمل حقيبة ،ملأى بالزجاجات والأربطة.....لقد عالج في أوربا أكثر من مائة حالة مثلها ....وسلمت الفتاة إليه نفسها مطمئنة ،لا يهمخا مرضها بقدر ما يهمها أن تكون بين يديه "[١٣٧]

فاستسلام فاطمة النبوية يرمز لاستسلام مصر للمخلص .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هل نجح علم إسماعيل في علاج فاطمة ؟

"ضاعف إسماعيل عنايته وكررأنواع الأدوية ،وقلب جفونها ....أخذها إلى زملائه في كلية الطب ،وعرضها على الأساتذة فوافقوه على طريقته في العلاج ،ونصحوه بالاستمرار...وأخيراً استيقظت فاطمة على صباح ...وهي لا ترى .."[١٣٨]

ومهما يكن من أمر فإن إخفاق إسماعيل في علاج فاطمة، جعله يهرب من الدار ،وباع كتبه وبعض الأدوات التي أحضرها من إنجلترا "وسكن في غرفة ضيقة في بنسيون مدام إفتاليا وهي سيدة يونانية بدينة أخذت تستغله من أول يوم .."[١٣٩]

فإسماعيل يرى مصر "في الحقيقة مفسدة ؛فقد كانت سيدته اليونانية من ذلك النوع الوضيع الذي جعل إسماعيل يبدووكأنه يشعر أن مصر هي التي أفقرتها ...لاشك أن الافرنج في مصر من طينة أخرى غير التي رآها في أوربا "[١٤٠]

وهذه المعاملة القاسية طردته "إلى الشوارع يجوب من الصباح إلى منتصف الليل ، وفي كل ليلة يجد نفسه ــ ولا يدري كيف ــ وسط ميدان السيدة يجوب حول داره ...يريد أن يرى وجه فاطمة ...ضحيته ،ومع ذلك لم تثر...لم تشك ...لم تلمه ..فما قالت لذابحها تريث ..."(١٤١)

العودة إلى الجذور

فإسماعيل تناديه الجذور فهو يعود للسيدة زينب مسقط رأسه ورمز الجذور .

بل نجده يلتمس لأهل الميدان العذر ،"لعل كل والد أورث ابنه مهنته وصوته وموضعه في الميدان :مساكين كل من خدمهم منَّ عليهم واستعجلهم الجزاء أضعافاً مضاعفة ...هذا شعب شاخ فارتد إلى طفولته .لووجد من يقوده لقفز إلى الرجولة من جديد، في خطوة واحدة فالطريق عنده معهود والمجد قديم ،والذكريات باقية .(١٤٢)

ومهما يكن من أمر، فقد تغيرت نظرة إسماعيل لأهل الميدان من مجّهم والضجر من خنوعهم لاستنباط الأسباب التي أدت بهم إلى هذا الأمر والنتيجة التي خرج بها أن الهمم والعثرات أثقلت كاهلهم فارتدوا للطفولة.

فالطفولة هنا ترمز للبراءة وعدم القدرة على اتخاذ القرارات الحاسمة لذلك هم في حاجة إلى قائد .

فقد لخص المشكلة وأوجد لها الحل ،فالحضارة العريقة تشهد بقيمة هذا الشعب، الذي استغله المحتل وأثقله بالفقر والجهل .ولكن سرعان ما عاد إليه عقله وتخلص من العاطفة .وطرح سؤالاً :

"هل في أوربا كلها ميدان كالسيدة زينب ؟ هناك أبنية ضخمة ،وفن راق ،وأناس وحيدون فرادى ...."(١٤٣)

فالسؤال يكشف عن **صراع العاطفة** والعقل .فالعاطفة التمست لهم الأعذار، وأشفقت على حالهم ،بينما تجلى صوت العقل؛ يعقد المقارنات بين الغرب العملي وبين الشرق الذي تتحكم فيه الشفقة .

فمن يستطيع "أن ينكر حضارة أوربا وتقدمها ،وذل الشرق وجهله ومرضه ؟ لقد حكم التاريخ ولا مرد

لحكمه ، ولا سبيل إلى أن ننكر، أننا شجرة أينعت وأثمرت ثم ذوت "(١٤٤)

فضلا عن ذلك فكلما حاول إسماعيل الفرار من الواقع والتفكير في العودة لأوربا "ولكنه لا يلبث أن يعود إلى موقفه المعهود بميدان السيدة في مساء الليلة التالية "(١٤٥)

فأي رمزية تتمثل في عودة إسماعيل للميدان ؟

فالميدان هو الجذور التي كلما حاول الانخلاع عنها رد إليها رغما عنه، فهو لا يجد تفسيراً لهذه الحالة التي تنتابه. فقد عاد من أوربا محملا جعبته بالعلم ،ولكن العلم يقف عاجزاً عن تفسير تلك الحالة التي انتابته في شهر رمضان وكيف تبدلت الأرض غير الأرض "كأن الجو خلع ثوبه القديم واكتسى جديداً.علا الجو هدنة بعد قتال "(١٤٦)

فرؤيته تغيرت "ما يظن أن هناك شعباً كالمصريين حافظ على طابعه وميزته رغم تقلب الحوادث وتغير الحاكمين ...."(١٤٧)

فإسماعيل يعود للجذور والأرض ،فحين ارتد إليها تغيرت نظرته "اطمأنت نفس إسماعيل وهو يشعر أن تحت

أقدامه أرضاً صلبة .ليس أمام جموع فرادى، بل أمام شعب يربطه رباط واحد وهو نوع من الإيمان ....فلم المقارنة ؟ إن المحب لا يقيس ولا يقارن ،وإذا دخلت المقارنة من الباب ،ولى الحب من النافذة ؟"(١٤٨)

إذ يلعب **إسماعيل يلعب دور التنويري** ،الذي يتحدى الجهل والظلامية وقد أدرك أن العلم وحده لا يكفي لهذه المهمة فبالعلم والإيمان يمكنه أن يساعد فاطمة ويجعلها تبرأ من العمى .

ومهما يكن من أمر فإن ليلة القدر التي تحمل في قلب إسماعيل ذكرى حنين غريب "ربي على إجلالها والإيمان بفضائلها ...ورفع إسماعيل بصره ، فإذا بالقنديل في مكانه يضيء كالعين المطمئنة التي رأت ،وأدركت ،واستقرت .خيل إليه أن القنديل وهو يضيء ،يومئ إليه ويبتسم ...وخرج إسماعيل من الجامع وبيده الزجاجة وهو يقول في نفسه للميدان وأهله :تعالوا جميعا إلي ...."(١٤٩)

فليلة القدر ترمز للحظة تسرب النور إلى قلبه مرة أخرى وعودته لجذوره الدينية ومن ثم توقفت المقارنات وحل محلها الإيمان فبالعلم والإيمان يمكن أن يكتمل العمل فالعلم وحده وقف عاجزاًأمام مرض فاطمة .وكأن حقي يريد أن يقول أن الشرق بإيمانه المتجذر في النفوس يتفوق على الغرب بماديته المطلقة "لقد أصبح إسماعيل واعياً في الإنسان لما يسميه هيدجر "الشئ نفسه "(١٥٠)وهومبدأ عدم التغير .

"ويكون هذا أوضح لدى الفلاح الذي يكون قريباً من الأرض فيزيقياًوأن تكون على علاقة بالأرض في مصر، معناه أن تكون قريباً من الأساس غير المتغير للإنسان .غير أن جوهر مصر يبدو للوهلة الأولى إسلامياً؛ فرمضان أيقظ إسماعيل على الطابع الحقيقي للمصريين ،والعودة للإسلام كانت الخطوة الأولى لتجاوز المظهر المخادع للمجتمع الحديث ،غير أن السعي لابد أن يستمر ويتجاوز الدين وسيلة لتحقيق الهوية "(١٥١)

إنَّ عودة إسماعيل للإسلام كان سبباً من أسباب إيمان فاطمة النبوية به، وبالشفاء على يديه.

ففاطمة التي ترمز لمصر بشرقيتها وفطرتها وتجذرها في القيم تماثلت للشفاء حين دخل إسماعيل ونادى فاطمة : "تعالي يافاطمة لاتيأسي من الشفاء .لقد جئتك ببركة أم هاشم ستجلو هذا الداء ...وفوق كل ذلك سأعلمك كيف تأكلين وتشربين ،وكيف تجلسين وتلبسين ،سأجعلك من بني آدم ..... " [١٥٢]

كما استطاع إسماعيل أن يمزج الغرب بجذو الشرق **فالرمز يتجلى** حين قال لفاطمة "سأعلمك كيف تلبسين ....."

فنهاية قنديل أم هاشم جعلت من البطل يعود لجذوره ،ويمتزج بالأرض من جديد ، "وافتتح عيادته في حي البغالة بجوار التلال ، في منزل يصلح لكل شيء إلا لاستقبال مرضى العيون .الزيارة بقرش واحد ....وتزوج إسماعيل فاطمة وأنسلهاخمسة بنين وست بنات ،وكان في آخر أيامه ضخم الجثة ،أكرش ....."[١٥٣]

إذ انخرط إسماعيل في المجتمع "اعتمد على الله ثم على علمه ويديه فبارك الله في علمه ويديه.ما ابتغى الثروة ..وإنما قصد أن ينال مرضاه الفقراء شفاءهم على يديه "[١٥٤]

وهكذا جاءت **النهاية تحمل رمزية** كبرى ؛فالعلم وحده لا يكفي لبناء الأمم ، ولكن بالعلم والإيمان معاً نال إسماعيل النجاح ،وحين خلع عباءة التمرد نظر لأهله نظرة رضا ، فترك في نفوس أهل حي السيدة ذكرى طيبة ،يذكرونه بالجميل والخير .

ومن ثم ختم الرواي العليم الرواية، بقوله :"غير أنني فهمت من الحظات والابتسامات أن عمي ظلّ عمره يحب النساء،كأن حبه لهن مظهر من تفانيه وحبه للناس جميعاً."[١٥٤]

وكأن ماري التي فضت بكارة فطرته تركته يعاني آثار تحررها ، حتى بعد عودته إلى مصر لم يتحرر من شهوة جامحة ، أشعل نيرانها الغرب والتحرر.

آليات الأسلوب عند حقي

اللغة : لقد استطاع يحيى حقي من خلال اللغة ،أن يحول شخصياته لشخصيات حية من لحم ودم ،فقد فطن لأهمية الأسلوب "فكل شيء يوزن بدقة ،ويخطط له بعناية ،وقد قال حقي نفسه في مقدمته الأتوبيوجرافية لمجموعة قنديل أم هاشم أنه كان واعياً بالأسلوب على الدوام،وكان شغوفاً باستخدام التقنيات الجديدة "[١٥٥]

فضلا عن ذلك فقداستخدم ضمير الغائب ، ليحافظ على وجود مسافة تفصله "عن قصة كان يمكن أن تبدو أتوبيوجرافية إذا لم تكن هذه المسافة فيفقد الأثر الفلسفي اللازم "[١٥٦]

كمااستطاع أن يوظف العامية "وقد داعبتنا العامية أول الامر فهممنا أن نجري إليها ــ لاهربامن مشقة الفصحى فحسبــبل لأننا كنا نتلهف أن يكون الأدب صادق التعبير عن

المجتمع "[١٥٧]

فالتعبير بالعامية يجب أن يكشف "عن ذوق رفيع ،وعن مهارة المتكلم وأصالته ،ومن ثم يكشف عن مهارة مستخدمي العامية جميعا "[١٥٨]

وكما قال فيال :"فإن هذه القاعدة الأخيرة، تبدو وكأنها تسوغ عدم الاتساق في القواعد الأخرى، وتطبيقها "(١٥٩(

فقد مزج يحيى حقي بين الفصحى والعامية ، وجاءت العامية أداة من أدوات الخلق الفني فحولت المشاهد المقروءة لمشاهد سينمائية حية صادقة .

وتجلت العامية في قول سكير خمارة "أنست "

وروني أجعص فتوة ..."[١٦٠] ،وفي قول فاطمة النبوية لإسماعيل عند عودته :"مين ؟"[١٦١]

وفي قول والده لوالدته حين عودة إسماعيل :"ياولية بلاش خوتة"[١٦٢]

وفي قول إسماعيل :"أهي دي أم هاشم بتاعتكم هي اللي حتجيب للبنت العمى ....أنا لا أعرف أم هاشم ولاأم عفريت .."[١٦٣]

مهما يكن من أمر "هذا هو يحيى حقي ،من داخل عالمه التأملي والفكري، ووجدانه نحو الوفاء الشديد للقلم ..والبحث الشديد للكلمة واحترامه لها مما يجعله يجتهد أشد الاجتهاد لكي يضعها في قالبها المطلوب .فلا كلمة زائدة، أو كلمة في غير مكانها "[١٦٤]

هوامش البحث:

١– ابن منظور الأفريقي طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٠ م ج الخامس ص:٢٢٢-٢٢٣، وانظر الفيروزي آبادي :القاموس المحيط ج٢،ط٢،نشر شركة البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٢م ،ص: ١٨٣، المعجم الوسيط إشراف إبراهيم مصطفى وآخرون ج١ ،مطابع الأوفست ،مصر د.ت ص: ٣٨٥

٢– سورة (أل عمران) الآية ٤١

٣– د.محمد فتوح أحمد : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ط٢،دار المعارف ،القاهرة ١٩٧٨م،ص: ٨

٤– انظر الجاحظ : البيان والتبين تحقيق وشرح عبد السلام هارون ط٥ ،مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٨٥ ،ج:١ص:٧٠،وانظر ابن رشيق :العمدة تحقيق محي الدين بن عبد الحميد ،دار الجيل ١٩٨١م ص:٤٠٦، الخطيب القزويني : الإيضاح تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ١٩٨٩م ص:٤٤٦ فقد عد القزويني الرمز فرعاًمن فروع الكتابة.

٥– د. درويش الجندي : الرمز والرمزية في الأدب العربي ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر (د.ت) ص: ٤٤
٦– قدامة بن جعفر ، نقد النثر ،تحقيق كمال مصطفى ،مكتبة الخانجي ١٩٧٩م ،ص:٦١– ٦٢ وجدير بالذكر أن د. طه حسين ود. عبد الحميد العبادي قد حققا كتاب نقد النثر ونسباه لقدامة ،ولكن ثبت أن هذا الكتاب لابن وهب واسمه البرهان في وجه البيان حققه د.أحمد مطلوب ،د.خديجة الحديثي ،مطبعة العاني بغداد ١٩٧٦
٧– د.مجدي وهبة :معجم المصلحات والأدب ، مكتبة لبنان ،بيروت ١٩٧٥ ص:١١٨ ،وانظر د.محمد غنيمي هلال :قضايا معاصرة في الأدب والنقد ،دار العودة بيروت ١٩٨٧م،ص:٥– ١٠
٨– د.درويش الجندي : الرمزية في الأدب العربي ،دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦م،ص:١٤
٩– د.محمد غنيمي هلال قضايا معاصرة في الأدب والنقد ص: ٩
١٠– محمد فتوح أحمد ،الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ،دارالمعارف القاهرة ،مصر ط٣ ،١٩٨٤م ص: ٣٢
١١– د.محمد غنيمي هلال :النقد الأدبي الحديث ،دار نهضة مصر القاهرة ١٩٧٥م ،ص:٣٩
١٢– محمد فتوح أحمد ، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص: ٣٢
١٣– أدونيس ،زمن الشعر ، دار العودة بيروت ط ٣ ١٩٨٠م ، ص:١٨٠
١٤– إيليا حاوي : الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي ،دار الثقافة بيروت ،لبنان (د.ط) ١٩٨٠،ص:١٤٣
١٥– د.صلاح فضل :شفرات النص دراسة سيسيولوجية في شعرية القص والقصيد ، الهيئة العامة لقصور الثقافة مصر (د.ط) ١٩٩٩م ص: ١٣
١٦– د. درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ص:١٤ ، وانظر د. زكي نجيب محمود : الفلسفة والنقد الأدبي مجلة فصول ،مجلد ٤ ،عدد١ ، القاهرة ١٩٨٣م،ص:١٨
١٧– انظر د. عبد المنعم تليمة مقدمة في نظرية الأدب ،دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٦م ،ص: ٢٢
١٨– د.نهاد صليحة ، المدارس المسرحية المعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢م ص: ١٣
١٩– ظهرت الحركة الرمزية في الشعر بفؤنسا بين عام ١٨٨٠– ١٩٠٠م على وجه التحديد وأهم روادها (بودلير – فرلين – رامبو – مالارميه وغيرهم ،انظر هنري ببير : اتلأدب الرمزي ترجمة هنري زغيب ص:٨ وما بعدها من منشورات عويدات بيروت ،باريس وذلك بموجب اتفاق خاص مع المطبوعات الجامعية بقرنسا (د.ط)١٩٨١م

٢٠– د.نهاد صليحة ،المدارس المسرحية المعاصرة ص :٩
٢١– د.عز الدين إسماعيل : الشعر العربي المعاصر ط٥،دار العودة بيروت ١٩٨٨م ص: ١٩٥
٢٢– د.إحسان عباس ،فن الشعر ،دار صادر بيروت ١٩٩٦م،ص: ٢٠٠
٢٣– د.محمد غنيمي هلال ،الأدب المقارن ، دار العودة بيروت ١٩٨٧م ص: ٣٩٨
٢٤– تشارلز تشادويك ،الرمزية ،ترجمة نسيم يوسف إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ١٩٩٢م ص:٤١– ٤٢
٢٥– أدمون ولسون ،قلعة اكسل ،ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ط٢،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ١٩٧٩م ص:٢٣
٢٦– هنري بير ،الأدب الرمز ، ترجمة هنري زغيب ط١ ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨١م ص:١٠
٢٧– د.نهاد صليحة ، المدارس المسرحية المعاصرة ،ص: ١٣
٢٨– الولي محمد :الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ،ط المركز الثقافي العربي بيرت ١٩٩٠م ، ص: ١٨٩
٢٩– انظر د.زكريا عناني :يحيى حقي سيرة ذاتية غير ذاتية من فعاليات مؤتمر المفكر الأديب الفنان يحيى حقي المنغقد قي ١٣، ١٤ ابريل ٢٠٠٥م جمعية أصدقاء مكتبة الإسكندرية ، الجلسة الثالثة اليوم الثاني الخميس ١٤ ابريل ، وانظر مريام كوك :تشريح مفكر مصري ترجمة خيري دومة ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٥م ،المشروع القومي للترجمة ،ص:٢٢– ٢٣
٣٠– سمير وهبي :تقييم نقدي لكتابات يحيى حقي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٦٥م ص: ١٢
٣١– د.محمد زكريا عناني :يحيى حقي سيرة ذاتية غير ذاتية ص:٢– ٣– ٤
٣٢– د.جابر عصفور:قنديل أم هاشم قراءة حديثة ، مجلة العربي العدد ٥٥٤ يناير ٢٠٠٥م ،ص: ١١١
٣٣– نفسه ص: ١١٢
× جدير بالذكر أن شارل فيال ترجم قصة قنديل أم هاشم إلى الفرنسية .
٣٤– مصطفى عبد الله : يحيى حقي من روما إلى روما ، جمعية أصدقاء مكتبة الإسكندرية ندوة مئوية يحيى حقي ١٣– ١٣ ابريل ٢٠٠٥ ص: ٥– ٦
٣٥–قنديل أم هاشم ص:٢٧
٣٦– فاروق عبد القادر : نظرة طائر لى عمله الإبداعي ، مجلة العربي ص:١٠٤ ، العدد ٥٤٤ يناير ٢٠٠٥م

٣٧– يحيى حقي :قنديل أم هاشم ، الكتاب للجميع جريدة القاهرة هدية العدد٢٠٥ ،١٦ مارس ٢٠٠٤م ص: ٢٨، كتبت قنديل أم هاشم فيما بين عامي ١٩٣٩م، ١٩٤٠م ، ونشرت لأول مرة في سلسلة إقرأ العدد ١٨ يونيو ١٩٤٤م ،وأضيفت لها في الطبعة الحالية سيرة الكاتب الذاتية التي ننشرها لأول مرة ، ص ٣٧

٣٨– قنديل أم هاشم ص:٢٧

٣٩– قنديل أم هاشم :ص:٣٧

٤٠– نفسه والصفحة

٤١– نفسه ص: ٣٧– ٣٨

٤٢– نفسه ص: ٣٨

٤٣– نفسه ص: ٣٩

٤٤– نفسه والصفحة

٤٥– نفسه ص: ٤٠

٤٦– نفسه والصفحة

٤٧– نفسه والصفحة

٤٨– نفسه ص: ٤١

٤٩– نفسه ص: ٤٤

٥٠– نفسه ص: ٤٣– ٤٤

٥١– نفسه ص: ٤٨– ٤٩

٥٢– نفسه ص:٥٧:٥٢

٥٣– يوسف أبورية ،يحيى حقي في ذكراه : روح مصر كما عبر عنها صاحب القنديل ،جسر الحنين ،ص:٤

٥٤– قنديل أم هاشم ص: ٤٠

٥٥– نفسه ص: ٤٥– ٤٦

٥٦– نفسه ص: ٤٧

٥٧– نفسه والصفحة

٥٨– نفسه والصفحة

٥٩– نفسه ص: ٤١

٦٠– نفسه والصفحة

٦١– نفسه والصفحة

٦٢– نفسه والصفحة

٦٣– نفسه والصفحة

٦٤– نفسه ص: ٤٢
٦٥– نفسه والصفحة
٦٦– نفسه والصفحة
٦٧– نفسه ص: ٤٥
٦٨– نفسه والصفحة
٦٩– نفسه والصفحة
٧٠– د.نهاد صليحة : المدارس المسرحية المعاصرة ص: ١٣
٧١– قنديل أم هاشم ص: ٤٣
٧٢– مريام كوك ،يحيى حقي ص: ١٤٨
٧٣– نفسه والصفحة
٧٤– يحيى حقي ، خليها ص ٥٧
٧٥– قنديل أم هاشم ص: ٤٩
٧٦– إف .هاوسويرث : الردة ،وضعية المرأة الهندية (لندن ١٩٣٣م) ص: ١١٠
٧٧– قنديل ام هاشم ص: ٤٩
٧٨– قنديل ص: ٧٩– ٥٠
٧٩– د. نبيل راغب : المدارس الأدبية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٨٤م ، ص: ٨٧
٨٠– قنديل أم هاشم ص: ٥٠
٨١– د.جابر عصفور ، قنديل أم هاشم قراءة جديدة ،مجلة العربي العدد ٥٤٤، يناير ٢٠٠٥ ص:١١٤
٨٢– د.رجاء عيد : القول الشعري ،منشأة المعارف ،مصر ١٩٥٥م ،ص: ١٣٣
٨٣– على أحمد سعيد "أدونيس" كلام في البدايات ط١،دار الآداب بيروت ١٩٨٩م ،ص: ٣١
٨٤– قنديل أم هاشم ص: ٥٠
٨٥– د.جابر عصفور ،قنديل أم هاشم قراءة جديدة ،ص: ١١٣
٨٦– مريام كوك ، يحيى حقي تشريح مفكر مصري ص: ٤٠
٨٧– قنديل أم هاشم ص:٥٢
٨٩– نفسه والصفحة
٩٠– مريام كوك ،تشريح مفكر مصري ص: ١٣٤ وانظر قنديل أم هاشم ص: ٥٣
٩١– قنديل أم هاشم ص: ٥٢
٩٢– د.جابر عصفور :قنديل أم هاشم قراءة جديدة ، ص:١١٤
٩٣– قنديل أم هاشم ص: ٥٢

٩٤– نفسه ص: ٥٣

٩٥– نفسه والصفحة

(×) ويشير نعيم عطية إلى أن ماري أيقظت رغبة إسماعيل انظر : يحيى حقي وعالمه القصصي القاهرة ١٩٧٨م ص: ١٣– ١٠٣

٩٦– نفسه ص:٥٤

٩٧– نفسه والصفحة

٩٨– نفسه والصفحة

٩٩– نغسه والصفحة

١٠٠– انظر قنديل أم هاشم ص: ٥٤– ٥٥

١٠١– نفسه ص: ٥٥

١٠٢– نفسه والصفحة

١٠٣– نفسه والصفحة

١٠٤– انظر مريام كوك تشريح مفكر مصري ص: ١٣٤ وما بعدها .

١٠٥– قنديل أم هاشم ص: ٥٦.

١٠٦– نفسه والصفحة

١٠٧– نفسه والصفحة

١٠٨– نفسه والصفحة

١٠٩– نفسه والصفحة

١١٠– نفسه ص: ٥٧

١١١– نفسه والصفحة

١١٢– نفسه والصفحة وص: ٥٨

١١٢– نفسه ص:٥٨

١١٤– نفسه والصفحة

١١٥– نفسه والصفحة

١١٦– نفسه والصفحة

١١٧– نفسه ص: ٥٩

١١٨– نفسه ص:٥٩– ٦٠

١١٩– مريام كوك :تشريح مفكر مصري ١٣٧ – ١٣٨

٢٠– نفسه والصفحة

١٢٠– قنديل أم هاشم ص:٦٠

١٢٢– نفسه والصفحة

١٢٣ – نفسه والصفحة
١٢٤ – نفسه ص: ٦١
١٢٥ – نفسه والصفحة
١٢٦ – نفسه والصفحة
١٢٧ –مريام كوك: تشريح مفكر مصري ص: ١٠٦ – ١٠٧
١٢٨ –قنديل أم هاشم ص: ٦٢
١٢٩ – نفسه والصفحة
١٣٠ – نفسه والصفحة
١٣١ – نفسه والصفحة
١٣٢ – نفسه ص: ٦٣ وعن هذا المشهد يقول يحيى حقي: "مكثت أكثر من أسبوع أبحث عن الكلام الذي ينبغي أن ينطق به إسماعيل في هذا الموقف،وقد أحسست أنه يجب ألا يزيد عن لفظ واحد،إذ ليس من المعقول أن ينطق بجملة طويلة وهو في تلك الحال .وأردت أن يكون هذا اللفظ معبراً عن الأنين وعن الرغبة في البوح ...وفي الاستعطاف...وفي تأكيد الانتماء ...وبينما أناحائر في البحث عن الكلمة المناسبة إذ تذكرت نصاًكنت فرأته عن حياة الفيلسوف الألماني "نيتشه" وبقي منها في ذهني أنه حين أصيب بهلوثة الجنون هبط من بيته الذي كان يقع فوق قمة جبل مرتفع وهو يصرخ "أنا...أنا...أنا"
عندئذ أدركت أن هذه هي الكلمة التي كنت أبحث عنها، لأنها تجسد كل المعاني التي طلبتها خاصة وأن حرف النون فيه نغمة الأنين .
١٣٣ – نفسه والصفحة
١٣٤ – نفسه ص: ٦٤
١٣٥ – نفسه والصفحة
١٣٦ – نفسه والصفحة
١٣٧ – نفسه والصفحة ،ص: ٦٥
١٣٨ – نفسه والصفحة
١٣٩ – نفسه ص: ٦٦
١٤٠ – مريام كوك :تشريح مفكر مصري ص: ١٠٧
١٤١ – قنديل أم هاشم ص:٦٦
١٤٢ – نفسه والصفحة
١٤٣ – نفسه ص: ٦٦
١٤٤ – نفسه ص:٦٧
١٤٥ – نفسه والصفحة

١٤٦– نفسه والصفحة
١٤٧– نفسه والصفحة
١٤٨– نفسه ص: ٦٨
١٤٩– نفسه ص:٦٨– ٦٩
١٥٠– "Der Feldweg" ترجمة أ.بريو ،ضمن كتابات "Question 111" باريس ١٩٦٨م ص:٩– ١٥
١٥١– مريام كوك تشريح مفكر مصري ص: ١٠٠
١٥٢– قنديل أم هاشم ص: ٦٩
١٥٣– فسه ص:٧٠
١٥٤– نفسه ص:٧١
١٥٥– مريام كوك ،تشريح مفكر مصري ص:٢٢١
١٥٦– نفسه ص: ٢٢٦
١٥٧– قنديل أم هاشم ص:١١
١٥٨– مريام كوك ،تشريح مفكر مصري ص:٢٤٤
١٥٩– شارل فيال:أفكار يحيى حقي حول اللغة ضمن Revue de l'Occident "Musul-man et de la Mediterranee" ١٩٧٣م ص:٤١٤،انظر مريام كزك تشريح مفكر مصري
١٦٠– قنديل أم هاشم ص: ٤٢
١٦١– نفسه والصفحة
١٦٢– نفسه ص:٥٩
١٦٣– نفسه ص:٦٠
١٦٤– نهى حقي :أبى ثمرة حب ، مجلة العربي العدد ٥٥٤ يناير ٢٠٠٥،ص: ٩٩

الظواهر الاجتماعية في أدب المنفلوطي..
أبعاد ومعالجات من خلال كتابه "النظرات"

دكتورة

نجلاء نصير

الملخص العربي

يتعرض البحث للأبعاد الاجتماعية في أدب المنفلوطي ، متناولا أهم القضايا الاجتماعية ، التي اشتملت عليها كتاباته من خلال كتابه «النظرات»، والتي تتمثل فيما يلي :

- الحرية
- الفقر
- المرأة ومشكلات الزواج والطلاق .
- القضايا الأخلاقية غير القويمة في المجتمع

ويهدف إلى إلى الوقوف على حضور البعد الاجتماعي وتحققه، والكشف عن مدى انعكاسات صورة المجتمع، من خلال ما كتبه المنفلوطي.

وليكشف من خلال تناوله لتلك القضايا عن النظرة الفلسفية الأدبية للمنفلوطي، وتغلغلها في الحياة الاجتماعية ، ومعالجته لتلك الظواهر في ثنايا أدبياته.

فلقد كان فيما كتبه المنفلوطي إضاءات على القضايا الاجتماعية في الفترة التي عاشها وكتب فيها وعنها ، وهي تكتسب أهميتها من عدة أبعاد:

أولًا : واقعيتها وكونها حقيقة لها وجود في المجتمع .

ثانيا : كون كاتبها لم يكن بمعزل عنها ، بل عايشها وامتزج بها ،واستشعرها كيانه ، وسال بها قلمه.

ثالثا : مكونها اتخذ منهجا إصلاحيا اجتماعيا من خلال كتابات تشتمل على وضع معالجات للظواهر السلبية في المجتمع .

تناول البحث أهمَّ ما تعرض له المنفلوطي من قضايا اجتماعية، من وجهة نظر الباحث من خلال كتابه «النظرات» وانتهى للنتائج التالية :

- تنوعت القضايا الاجتماعية في أدب المنفلوطي، ولم تكن محصورة في زاوية معينة.
- إن تنوع القضايا في فيما كتبه المنفلوطي، دليل على أنه لم يكن أديبا منعزلا انعزالًا شعوريا عن مجتمعه الذي يعيش فيه ، بل كان متغلغلا، في مجتمعه وما يعانيه من قضايا ومشكلات.
- تميز أسلوبه بالرقة ، وعذوبة الألفاظ، على الرغم من خطورة القضايا التي تعرض لها .
- تناول المنفلوطي قضية الحرية ، وبين حقيقتها وأهميتها للإنسان ، بحكم الفطرة التي فطر عليها.
- بيَّن الجناية الكبرى للاستبداد ، وهي سلبه الشعور بالألم والأسى لمن يمارس عليهم الاستبداد.

- كما تناول قضية الفقر في المجتمع المصري ، وكيفية معالجتها ، مع الحذر من المتظاهرين بالفقر، وعدم إعانتهم على سلوك ذلك السبيل .
- تناول ملف المرأة المصرية وما تعانيه من مشكلات ، كالزواج المبكر ، وسوء المعاملة الزوجية ، والطلاق ، وبين أنها ضحية المجتمع الصغير (الأسرة والزوج) والمجتمع الكبير ، وأن لها حقوقا في عنق كل منهما ، لابد أن تتضافر جهودهما لتأدية حقوقها ، كما بين أن رقي المجتمع يقاس بمدى رقي نظرته للمرأة ، ومدى تمتعها بحقوقها.
- حظيت قضايا الأخلاق الغير قويمة في أدبه باهتمام كبير ، واستطاع أن يتوخى الجانب الإصلاحي للمجتمع بتحديد حقيقة الظاهرة وتبئيرها، وتحليلها ، والكشف عن أسبابها ، ثم معالجتها معالجة ناجعة للقضاء عليها أو الحد منها .
- لم يكن تناوله للظاهرة الاجتماعية مقصورا على الرصد والتصوير، بل كان يكشف عن كيفيات معالجة الظاهرة والتغلب عليه ، مما يميز أدبه في هذه الزاوية ، بكونه أدبا إصلاحيا ، وليس تصويريا فقط .

Abstract

The study explores the social dimensions in Manfaluti literature, addressing the most important social issues, which included his writings, which are as follows:

-Freedom

- Poverty

- Women and problems of marriage and divorce.

- Ethical issues of society

And aims to identify the presence of the social dimension and achieve, and to reveal the extent of the repercussions of the image of society, through what Manfaluti wrote.

And to reveal through addressing these issues about the philosophical philosophical view of Manfaluti, and its penetration into social life, and address these phenomena in the folds of his literature.

It has been written by Menfaluti illuminations on social issues in the period in which he lived and wrote about and about, and it is important in several dimensions,

First: the reality and fact that they have a presence in society.

Second: the fact that the writer was not isolated from them, but lived and mixed with it, and felt the entity, and asked his pen.

Third, it has taken a social reform approach through writings that include the development of treatments for negative phenomena in society.

The research ended with the following results:

- The social issues in the literature Manfaluti, and were not confined to a certain angle.
- The diversity of issues in what Manfaluti wrote is proof that he was not a poet who was consciously isolated from the society in which he lived, but was pervasive, in his society and in what he suffered.
- His style is characterized by tenderness and sweetness of words, despite the seriousness of the issues he is exposed to.
- Manfaluti dealt with the issue of freedom, and between its truth and its importance to man, by virtue of instinct, which is a funerary.
- between the great crime of tyranny, which robbed the feeling of pain and sorrow to those who exercise tyranny.
- He also addressed the issue of poverty in Egyptian society, how to deal with it, with caution of the demonstrators against poverty, and not to help them to behave in that way.
- The Egyptian woman's file and its problems, such as early marriage, marital mistreatment, divorce, and the fact that it is the victim of the small society (the family and the husband) and the large society, and that they have rights in each other's necks, must be combined to fulfill their rights. Society is measured by the extent of its consideration of women and the extent to which they enjoy their rights.
- The ethical issues in his literature have received great attention, and he was able to envisage the reformist side of the society by explaining the phenomenon, analyzing it, uncovering its causes and then treating it effectively to eliminate or limit it.
- He did not deal with the social phenomenon limited to monitoring and photography, but it reveals the ways to address the phenomenon and overcome it, which characterizes the literature in this corner, being a reformist, not just illustrative.

المقدمة :

يعد المنفلوطي علما من أعلام الأدب العربي الحديث ، فقد استطاع أن يتخذ من أدبه وسيلة لرصد ومعالجة الظواهر الاجتماعية ، وأن يسوغ القضايا المجتمعية أدبا أخّاذًا ، ممزوجًا برؤية فلسفية عميقة .

ولقد كان المنفلوطي «مؤتلف الخلق، متلائم الذوق، متناسق الفكر، متسق الأسلوب»[١] واتفق مؤيدوه على أن إنشاءه فريد في أسلوبه ، وأن ما كتبه كان له الأثر الكبير في تهذيب الناشئة أخلقًا ، ولغةً ، وسلوكًا»[٢]

وقد أثنى عليه أحمد هيكل بقوله : «ولم تكن كتابات المنفلوطي مع ذلك محاكاة لتلك النماذج التي يمثلها نثر العصور القديمة ، وإنما كانت كتابات — برغم محافظتها — فيها كثير من الإبداع والأصالة»[٣]

ولما كان الأدب صورة للمجتمع يعكس قضاياه ومظاهره المختلفة وأبعاده ؛ فقد اشتمل أدب المنفلوطي على كثير من القضايا المجتمعية المهمة ، استطاع أن يرمقها وأن يسبر أغوارها بأسلوب فلسفي أدبي رائع .حتى إنه يمكننا أن نسميه أدبا إجتماعيًا بالدرجة الأولى .

لقد «كان حريصًا على التمسك بتقاليد مجتمعه الصعيدي وقيمه ، ويدعو إلى الإصلاح الاجتماعي ، وإلى مناصرة البؤساء ، ومساندة الفقراء ، وإلى ما هو أخطر من هذا — يدعو إلى تعليم المرأة والدفاع عن حق الإنسان في الحياة ، والعيش الكريم »[٤]

وقد تعددت الزوايا الاجتماعية فيما تناوله المنفلوطي، فنراه قد تناول المرأة ، والحياة الأسرية والطفل والجريمة ، واليتم والطلاق ، كما تناول الحب وفلسفته وعلاقته بقضايا اجتماعية مهمة، كالفقر ، والتمايز الطبقي ، وفارق السن وغيرها من الأمور .

وهو ينطلق في كتاباته من شعور بالواجب والأمانة فيما يكتب ولمن يكتب ، وقد أبان عن ذلك بقوله: «إن في أيدينا معشر الكتاب من نفوس هذه الأمة وديعة ، يجب علينا تعهدها، والاحتفاظ بها ، والحدب عليها ، حتى نؤديها إلى أخلافنا من بعدنا كما أداها إلينا أسلافنا من قبلنا سالمة غير مأروضة ولا متأكلة، فإن فعلنا فذاك، أو لا فرحمة الله على الصدق والوفاء، وسلام على الكتاب الأمناء».[٥]

(١) تاريخ الأدب العربي» / أحمد حسن الزيات / دار نهضة مصر

(٢) مصطفى لطفي المنفلوطي وروائع كتاب النظرات « / سامر محي الدين حشيمة / دار خالد اللحياني للنشر — عمان الأردن / ط. ٢٠١٥ صـ١٨

(٣) تطور الأدب الحديث في مصر / د. أحمد هيكل / دار الغريب — القاهرة / ط. الأولى ٢٠١٠ صـ١٦٦

(٤) مدخل وإشكالية / د. طه وادي — ملحق بكتاب النظرات / ط. لونجمان / الأولى ١٩٩١صـ٣

(٥) النظرات / مقال « المدنية الغربية « صـ٥٩

لقد كان فيما كتبه المنفلوطي إضاءات على القضايا الاجتماعية ، في الفترة التي عاشها وكتب فيها وعنها ، وهي تكتسب أهميتها من عدة أبعاد:

أولًا : واقعيتها وكونها حقيقة حاضرة في المجتمع .

ثانيا : كون كاتبها لم يكن بمعزل عنها ، بل عايشها وامتزج بها ،واستشعرها كيانه ، وسال بها قلمه.

ثالثا : كونها اتخذ منهجا إصلاحيًا اجتماعيًا من خلال كتابات ، تشتمل على رصد الظواهر السلبية في المجتمع ووضع معالجات لها .

ويتناول البحث فيما يلي **أهمَّ ما تعرض له المنفلوطي من قضايا اجتماعية ، من وجهة نظر الباحث من خلال كتابه «النظرات»**، بهدف الوقوف على البعد الاجتماعي وتحققه في طرح مشكلات المجتمع وعلاجها ، والكشف عن مدى انعكاسات صورة المجتمع ، من خلال ما كتبه.

كاشفا من خلال تناوله لتلك القضايا عن النظرة الفلسفية الأدبية للمنفلوطي، وتغلغلها في الحياة الاجتماعية ، ومعالجته لتلك الظواهر في ثنايا أدبياته

أولًا : نبذة عن كتاب النظرات

لقد استوى أدب المنفلوطي فنًّا متميزا ، يتميز بطريقة مرسلة عفوية ، تحمل كثيرًا من خصائص الشعر ..فقدم للعربية ذخيرة طيبة من هذا الفن ، جمعها في كتابه « النظرات «، وقد نشر معظم فصوله في صحيفة المؤيد»[1]في أوائل القرن العشرين، وهي مجموعة كبيرة من المقالات الاجتماعية ... بميزتين أساسيتين : ميزة تتناول الشكل وميزة تتناول الموضوع .

أما من حيث الشكل فإنها كتبت في أسلوب نقي خالص ... أما من حيث الموضوع ، فقد اختار الحياة الاجتماعية لبيئته ، واتخذها ينبوعًا لأفكاره ، وتحول فيها بتأثير أستاذه محمد عبده إلى مصلح اجتماعي ، فهو يردد آراء المصلحين من حوله ، ويؤديها بلغته التي تأسر السامع ،وتخلب لبه»[2]

وقد جمعها في ثلاثة أجزاء ، أفردها ، ينشرها تباعا «ولم تكن نظراته في البؤس والبائسين وحسب ، بل كانت أعمَّ وأشملَ ، فهي نظرات في الحياة في شتى مناحيها ، وفي أعقد مشاكلها ، وفي أدق مراحلها »[3]

---

(١) تجارب في الأدب والنقد / د. شكري محمد عياد / دار الكتاب العربي — القاهرة ١٩٦٧صـ٤٤

(٢) الأدب العربي المعاصر في مصر / د. شوق ضيف / دار المعارف ط.١٤ / ٢٠٠٨صـ٢٣٠

(٣) المنفلوطي ..حياته ومؤلفاته / أحمد عبد الهادي / الهيئة المصرية العامة للكتاب / ط. ١٩٨١صــ٥١

ثانيًا : الحرية ..قيمة بين الحقيقة والواقع المجتمعي :

كانت قضية الحرية إحدى القضايا الاجتماعية المهمة ،التي تعرض لها المنفلوطي ، ففي مقال «الحرية»، يعرض حادثة يكثر تكرارها ، لكنه يعرضها ممتزجة بنظرته الأدبية المتفلسفة ، فيغوص من خلالها إلى معانٍ أكثر عمقا ، ليبين قيمة الحرية للحيوان ، فكيف بالإنسان ؟!

وهو في ذلك يعكس صورة المجتمع المصري الذي كان يعيش عصرًا حالكا من الاحتلال ، الذي كان يمنع المصريين من أقل الحقوق الإنسانية .

المحور الأول : الانطلاق من صورة الحدث إلى القضية :

يقول المنفلوطي :«استيقظتُ في فجرِ هذا اليوم على صوت هِرَّة تَمُوء بجانب فراشي، وتتمسَّح بي، **وتُلِح في ذلك إلحاحًا غريبًا**، فرابني أمرُها وأهمني همُّها، وقلت: لعلها جائعة؛ فنهضتُ وأحضرت لها طعامًا، فعافَتْه وانصرفَتْ عنه، فقلت: لعلها ظمآنة؛ فأرشدتُها إلى الماء فلم تحفِلْ به، وأنشأت تنظر إليَّ نظراتٍ تنطق بما تشتمل عليه نفسُها من **الآلام والأحزان**، فأثَّر في نفسي منظرها تأثيرًا شديدًا، حتى تمنيتُ أنْ لو كنتُ سليمانَ، أفهم لغة الحيوان؛ لأعرفَ حاجتها، وأفرِّج كربتها، وكان باب الغرفة مُقفلاً، فرأيتُ أنها تطيلُ النظر إليه، وتلتصقُ بي كلما رأتني أتَّجِه إليه، فأدركتُ غرضها، وعرفتُ أنها تريد أن **أفتح لها الباب**، فأسرعت بفتحه، فما وقع نظرها على الفضاء، ورأت وجهَ السماء، حتى استحالت حالتُها من حزن وهَمٍّ إلى غِبطة وسرور، وانطلقتْ تعْدُو في سبيلها، فعُدْتُ إلى فراشي، وأسلمتُ رأسي إلى يدي، وأنشأتُ أفكِّر في أمرِ هذه الهِرَّة، وأُعجبت لشأنها وأقول: ليت شِعري، هل تفهم الهِرَّة معنى الحرية؟ فهي تحزن لفقدانها، وتفرح بلقياها! أجَلْ، إنها تفهم معنى الحرية حقَّ الفهم، وما كان حزنُها وبكاؤها وإمساكُها عن الطعام والشراب إلا من أجلها، وما كان تضرُّعُها ورجاؤها وتمسُّحها وإلحاحها إلا سعيًا وراء بلوغه.[(١)]

فببراعة ما استطاع أن يعبر من هذه الصورة، المجسِدة لقيمة الحرية للحيوان، والتي من الاستحالة بمكان أن يساوَم، أو أن يلهوَ عنها بحاجات الجسد الضرورية ، أو أن يكفَّ عن الإلحاح في طلبها .

ولعلنا نستطيع أن نجد استحثاثا للمصريين بالمطالبة بحريتهم المسلوبة ، سلوك السبيل لطلبها من خلال قوله «إلحاحها ، وسعيا وراء بلوغه»، وقوله قبل ذلك «انطلقت تعدو في سبيلها»، فهي كلمات توقظ الهمم نحو طلب الحرية ، وفي ذلك أوضح الدلالة على كونه لم يكتف برصد الظاهرة الاجتماعية وتصويرها، بل يفتح للمجتمع سبل المعالجة، والتغلب على سلبيتها ، ثم هو يتوسل إلى

---

(١) مقال « الحرية « من كتاب النظرات « الأعمال الكاملة « لمصطفى لطفي المنفلوطي – الدار النموذجية – بيروت ١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩ صـ٥٦

ذلك المقارنة الخفية، بين حال الهرة ، وحال الإنسان ، وبالاستحثاث غير الصريح ، المضمَّن في هذه الصورة المعروضة .

ولابد في هذا المقام ألا تغيب عنا الخلفية السياسية ، والبعد الوطني للمنفلوطي ، وهو المناهض للإنجليز ، والخديوي ، والمؤيد لسعد زغلول وحزبه ، حتى كان من أهم المقربين إليه ، والداعمين للنضال من أجل خروج المستعمر [1]

ثم ينتقل من هذه الصورة إلى صورة أعمَّ وأشملَ ...إنها صورة الإنسانية الفاقدة لحريتها، العائشة معيشة القهر والحرمان ، المقيدة بقيود الاستبداد ، والتي ما بقيت في الاستبداد ، ولا استعذبت القيود إلا لأنها فقدت الشعور بمرارة الفقد ، وكأنها لا ترى القيود في أيديها إلا زينة وحُليا .

المحور الثاني : الحرية بين الإنسان والحيوان ..حقيقة وواقعًا

يقول المنفلوطي :«وهنا ذكرتُ أن كثيرًا من أَسرى الاستبداد من بني الإنسان **لا يشعرون** بما تشعُرُ به الهِرَّة المحبوسة في الغرفة، والوحش المعتقل في القفص، والطيرُ المقصَّصُ الجَناح من أَلَم الأَسْر وشقائه، بل ربما كان بينهم مَن لا يفكر في وجه الخلاص، أو يلتمس السبيل إلى النجاة مما هو فيه، بل ربما كان بينهم مَن يتمنى البقاء في هذا السجن، ويأنَسُ به، ويتلذذ بآلامِه وأسقامه».[2]

وبهذه المقارنة بين حال الهرة ، وحال الإنسان المسلوب الحرية ، يعرِّض بالسلبية المستسلمة التي لا يخطر ببالها التفكير في وجه الخلاص من الاستبداد والقيود ، ويعرض أيضا بالسلبية المفرطة ،التي أصبحت لا ترى الاستبداد وفقد الحرية إلا نوعا من أنواع التلذذ والاستمتاع ، وكلا النوعين قد سفل سفولا ، ينحط به عن درجة الحيوان .

ثم يعقد مقارنة أخرى بين الحالتين ، الحالة الإنسانية المحرومة من الحرية ، والحالة الحيوانية التي تمتلك مساحات شاسعة من الحرية ، فهي تتحرك كيف ومتى وأين شاءت ، لا يمنعها مانع ، ولا يقيدها قيد .

أما الإنسانية بعمومها ، فهي على العكس من ذلك ، وكأن إنسانيتها وارتقاءها عن مرتبة الحيوانية كان شؤما عليها ، وهذه الحرية المفقودة في نظر المنفلوطي ، ترجع إلى أمر داخلي ، وهو الإنسان نفسه ، وأمر خارجي ، وهو الحكومات والقوانين والأنظمة .

« من أصعبِ المسائل التي يَحَارُ العقل البشري في حلِّها أن يكونَ الحيوانُ الأعجم أوسعَ

---

(١) مصطفى لطفي المنفلوطي ..حياته وأدبه / كامل محمد محمد عويضة / دار الكتب العلمية – بيروت / الطبعة الأولى ١٤١٣هـ=١٩٩٣

(٢) مقال " الحرية " من كتاب النظرات " صـ٥٦

ميدانًا في الحرية مِن الحيوان الناطق، فهل كان نطقُه شؤمًا عليه وعلى سعادته؟ وهل يجمُلُ به أن يتمنَّى الخَرَسَ والبَلَهَ ليكونَ سعيدًا بحريته، كما كان سعيدًا بها قبل أن يصبح ناطقا مدركا

يحلِّق الطيرُ في الجو، ويسبَحُ السَّمك في البحر، ويَهيم الوحشُ في الأودية والجبال، ويعيش الإنسان رهينَ المحبسين: محبس نفسه ومحبس حكومته من المهدِ إلى اللحد!»[1]

وينتقل المنفلوطي بعد ذلك إلى الوسائل التي اتخذها الإنسان لسلب الحريات وتقييدها ، وهذه الوسائل تتمثل في القوانين الجائرة ، التي تمنع الإنسان من حقوقه المشروعة ، وتتمثل كذلك في السجون وأماكن الاعتقال والحبس ، وتتمثل في التخويف والإرهاب الذي يمنع الإنسان من ممارسة الحقوق والتمتع بالحرية المشروعة .

«صنَع الإنسانُ القوي للإنسان الضعيف سلاسلَ وأغلالاً، وسماها تارة: ناموسًا، وأخرى: قانونًا؛ ليظلِمَه باسمِ العدل، ويسلبَ منه جوهرة حريتِه باسم الناموسِ والنظام.

صنَع له هذه الآلة المخيفة، وتركه قلِقًا حذِرًا مُروَّعَ القلب، مرتعدَ الفرائص، يُقيم من نفسه على نفسه حُرَّاسًا تراقب حركاتِ يديه، وخطوات رِجيله، وفَلَتات لسانِه، وخَطَرات وهمه وخياله؛ لينجوَ من عقاب المستبدِّ، ويتخلَّصَ من تعذيبه، فويل له؛ ما أكثرَ جهلَه! وويح له؛ ما أشدَّ حُمقَه! وهل يوجد في الدنيا عذابٌ أكبرُ من العذاب الذي يعالجه، أو سجنٌ أضيقُ من السجن الذي هو فيه؟»[2]

ولا يخفى أن فيما ختم به تلك الفقرة من التوبيخ والتأنيب دفعًا واستحثاثا ، على محاولة التغيير ، وعدم الرضى والاستسلام للاستعباد وفقد الحرية ، والذي يعدُّ الاحتلال صورةً منه .

إنه يدفع إلى المقاومة .. يوقظ المجتمع إلى الغاية الإنسانية والسمو البشري ، لتتحقق للإنسان إنسانيته ، فيدرك وجوده في هذا الكون ..ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحرية .

المحور الثالث : إفساد الشعور أعظم جرائم الاستبداد

ومن هذا المحور نرى أن الكاتب يتعمق أكثر في حقيقة جريمة المستبد ، تلك الجريمة التي لا تنحصر في كونه سلب الإنسان الحرية وحسب .. بل زاد على جريمة الاستبداد ، جريمةً أكبر منها، هي إفساد الشعور بألم القيود وبشاعة القهر.

وفي حقيقة الأمر فإن هذا النظر يوضح حقيقة الإشكالية ، التي تتجاوز جريمة سلب الحرية ، إلى جريمة أبشع وأعمق أثرًا في حالة الاستنامة والانقياد للمستبد .

فالمنفلوطي بهذه النظرة الفلسفية العميقة ، يضع الأيدي على حقيقة الداء ، ويريد للمجتمع أن يقف على سبب المرض لا عرَضه ؛ إذ هو السبيل الصحيح للعلاج والتغيير.

---

(١) مقال «الحرية» من كتاب النظرات، صـ٥٦

(٢) المصدر نفسه

يقول المنفلوطي «ليست جنايةُ المستبد على أسيره أنه سلَبه حريته، بل جنايته الكبرى عليه أنه أفسد عليه وجدانه، فأصبح لا يحزَنُ لفقد تلك الحرية، ولا يذرِفُ دمعة واحدة عليها».[1]

المحور الرابع : الحرية حق أصيل .. وليس مكتسبًا

وفي نهاية المقال يعرض المنفلوطي لحقيقة الحرية ، فهي ترادف كلمة الحياة ، فلا حياة حقيقية بدونها ، وهي للإنسان كالشمس للدنيا ، لا غنى للإنسان عنها ، كما لا غنى للدنيا عن الشمس ، وهي كذلك حق له بموجب الفطرة التي فطره الله عليها ، فلا منة لأحد فيها ، فإن طلبها فإنها حقه الذي نُزِع منه ، وليست هبة ولا صدقة يستجديها من أحد .

«الحريةُ شمسٌ يجب أن تُشرقَ في كل نفس، فمن عاش محرومًا منها عاش في ظُلمة حالكة، يتصل أولُها بظلمة الرَّحِم، وآخرها بظُلمة القبر.

الحرية هي الحياة، ولولاها لكانت حياةُ الإنسان أشبهَ شيء بحياة اللُّعَب المتحرِّكة في أيدي الأطفال بحركةٍ صناعية.

ليست الحريةُ في تاريخ الإنسان **حادثًا جديدًا، أو طارئًا غريبًا، وإنما هي فطرتُه التي فُطِر عليها** مُذْ كان وحشًا يتسلَّق الصخور، ويتعلَّقُ بأغصان الأشجار.

إن الإنسانَ الذي يمد يدَه لطلب الحرية ليس بمتسوِّلٍ ولا مُستَجْدٍ، وإنما هو يطلب حقًّا من حقوقه التي سلبته إياها المطامعُ البشرية، فإن ظفِر بها، فلا مِنَّةَ لمخلوق عليه، ولا يدَ لأحدٍ عنده».[2]

استطاع المنفلوطي أن يعرض هذا البعد الاجتماعي في صورته الخاصة ، والمتمثلة في المجتمع المصري الواقع تحت الاحتلال ، وصورته العامة ، والمتمثلة في المجتمع البشري بعامة ، وما يعانيه من فقد للحريات بوسائل متعددة ، كما وضع حلولا لهذه الظاهرة ، تتمثل في التذكير بكونها حقا مكفولا له بقانون الفطرة التي فُطِر عليها ، وتتمثل كذلك فيما اشتمل عليه مقاله من كلمات ومقارنات تبعث اليقظة للمطالبة والسعي لتحقيق الحرية المفقودة.

ولئن كان المنفلوطي يحمل على عاتقه هدفا إصلاحيا نحو مجتمعه ، فإن الحرية والتخلص من الاستبداد وقيوده ، كان أعظمَ أهدافه ، وأجل غاياته ..بدا ذلك في كتاباته أديبا ، وفي سعيها ونضاله مواطنا مصريا .

ثالثًا : قضية الفقر

الفقر مشكلة اجتماعية لها وجود في كثير من المجتمعات الإنسانية ، لكنها تصبح ذات

(١) مقال " الحرية " من كتاب النظرات " صـ٥٧

(٢) المصدر نفسه

خطر ، إذا تحولت إلى قوة دافعة نحو الجريمة وحالت بين الإنسان وبين حقوقه من التعليم ، والزواج ، وإيجاد المأوى والعلاج .والمتأمل لما كتبه المنفلوطي يجد لها حضورًا بارزًا ، بحيث كانت محورًا لكثير من مقالاته وقصصه.

تعرض لها في كتاباته عمومًا ، وتناولها من عدة زوايا ، تناولا مباشر وغير مباشر ، وعرض صورًا مختلفة لأسبابها ونتائجها الوخيمة ، من المرض والضياع والسقوط إلى الرذائل والحرمان .

المحور الأول : التقابل بين الغنى والفقر داء ودواء

حاول المنفلوطي أن يضع أيدي القارئ ، والمجتمع على الظاهرة ومكامن الخطر فيها ، ثم هو يجعل المجتمع شريكا في وجودها وما يترتب عليها من آثار سيئة ، وكذلك يجعله شريكا في حلها والقضاء عليها .

وقد تجلى ذلك في كثير من أعماله ، فمنها على سبيل المثال ، ما كتبه في : النظرات «بعنوان: «الغني والفقير».

يقول المنفلوطي: «مررت ليلة أمس برجل بائس فرأيته واضعا يده على بطنه كأنما يشكو ألما فرثيت لحاله وسألته ما باله فشكا إلى الجوع ففثأته عنه ثم تركته، وذهبت إلى زيارة صديق لي من أرباب الثراء والنعمة فأدهشني أني رأيته واضعا يده على بطنه، وأنه يشكو من الألم ما يشكو ذلك البائس الفقير، فسألته عما به فشكا إلى البطنة فقلت يا للعجب: لو أعطى الغنيُّ الفقيرَ ما فضل عن حاجته من الطعام ما شكا واحد منهما سقما، ولا ألمًا، لقد كان جديرًا به أن يتناول من الطعام ما يشبع جوعته. ويطفئ غلته، ولكنه كان محبًّا لنفسه مغاليا بها فضم إلى مائدته ما اختلسه من صفحة الفقير، فعاقبه الله على قسوته بالبطنة حتى لا يهنأ للظالم ظلمه، ولا يطيب له عيشه، وهكذا يصدق المثل القائل: بطنة الغني انتقام لجوع الفقير».[1]

وفي هذا النص يضع المنفلوطي صورتين متقابلتين لظاهرتين اجتماعيتين ، هما ظاهرة الفقر والغنى ، لكنه يتعمق فيهما بنظر فلسفي يكشف عن حقيقة المشكلة وعلاجها ، فهو يرى أن كلا الرجلين — الغني والفقر — متألم غير سعيد ، وأن السعادة المنشودة لكليهما ، في أن يفيض الغني مما زاد عنده على الفقير المتألم من الفقر ، لا في أن يزداد الغني تمتعا وملءً لمعدته ، فيصيبه الألم والشقاء ، ويزداد الفقير ألما لازدياد فاقته وحاجته .

والمنفلوطي في هذا لا يكتفي بوضع صورتين متقابلتين للفقر والغنى ، بل يجعل الغني أحد الأسباب في وجود هذه الظاهرة ، وفي حلها أيضا ، فهو سبب في وجودها ؛ إذ استأثر بالنعمة وغالى في الاستئثار والتمتع، وحرمها الفقير وتلك أنانية مفزعة ، يقول عن الغني : «**ولكنه كان محبًّا**

(١) مقال « الغني والفقير « / النظرات صـ٣١

لنفسه مغاليا بها فضم إلى مائدته ما اختلسه من صفحة الفقير، فعاقبه اللّه على قسوته بالبطنة حتى لا يهنئ للظالم ظلمه»[1]

إذن هو فكر دقيق ، وفلسفة عميقة ، يفيض بهما على ظاهرة الفقر ؛ فتنكشف حقيقة المشكلة ، وتتضح كيفية علاجها في آنٍ واحد ، فكلا الألمين — ألن الفقير وألم الغني — سببٌ في الآخر ، فألم الفقير سببه اكتناز الغني واستأثره بالمال دون الفقير ، وألم الغني لأنه ملاء بطنه ومنع الفقير حقه في المواساة والمساعدة .

ولا يكتفي بذلك حتى يبين للغني أن ما فيه من ألم البطنة والتخمة عقاب على أنانيته وجشعه فيقول : «**فعاقبه اللّه على قسوته بالبطنة حتى لا يهنئ للظالم ظلمه، ولا يطيب له عيشه، وهكذا يصدق المثل القائل: بطنة الغني انتقام لجوع الفقير**».[2]

وفي هذا تنفير من تلك الحال ، وبيان لسبب معاناة الغني وألمه ، أنه الحرص والجشع ، وعدم الإحسان للفقير .

« ومن هنا يلج المنفلوطي إلى معالجة مشكلة العدالة الاجتماعية ، التي تأخذ هذه الصورة الشاذة في بطنة الغني وجوع الفقير ، علمًا بأن الخير هبة الحياة للناس جميعًا ، وهو حق مشترك بينهم ، ليس لأحدهم أن يحتجزه دون الآخر ، قهرًا وقسرًا كما فعل الأغنياء».[3]

ثم يأتي المنفلوطي ويجعل الغني كما كان سببا في إيجاد الألم لنفسه وللفقير — يجعله سببا في القضاء على هذه الظاهرة ، وهذين الألمْيِن كليهما ، فيقول : «**يا للعجب: لو أعطى الغنيُّ الفقيرَ ما فضل عن حاجته من الطعام ما شكا واحد منهما سقما، ولا ألمًا، لقد كان جديرًا به أن يتناول من الطعام ما يشبع جوعته. ويطفئ غلته**».[4]

إذن هذا هو الحل ، وتلك هي النظرة المتيقظة للظاهرة من جميع أبعادها وزواياها ؛ بحثا عن الأسباب والعلاج .. مخاطبة الإنسان الغني المحزون ..وتوجيهه إلى غاية سعادته وسروره ، والتي تكون بالمشاركة الإيجابية برفع العناء عن الفقراء والمحتاجين .

و في مقال «الرحمة» يعرض للفكرة نفسها ، فكرة أن الإحسان إلى الناس سبب السعادة «ستقول: إني غيرُ سعيد؛ لأن بين جنبيَّ قلبًا يُلمُّ به من الهمِّ ما يُلم بغيره من القلوب، أَجَلْ فليكن ذلك كذلك، ولكن أطعِم الجائع، واكسُ العاريَ، وعَزِّ المحزونَ، وفرِّج كربة المكروب – يكُنْ

---

(١) المصدر نفسه

(٢) مقال « الغني والفقير « / النظرات صـ٣١

(٣) مصطفى لطفي المنفلوطي ..حياته وأدبه / كامل محمد محمد عويضة / دار الكتب العلمية — بيروت / الطبعة الأولى ١٤١٣هـ=١٩٩٣صـ٩٧

(٤) مقال « الغني والفقير « / النظرات صـ٣١

لك من هذا المجتمع البائس خير عزاء يُعزِّيك عن همومك وأحزانك، ولا تعجَبْ أن يأتيك النورُ من سواد الحَلَك؛ فالبدرُ لا يطلع إلا إذا شق رداءَ الليل، والفجرُ لا يدرُج إلا من مهدِ الظلام[1] «

فهو يبين أسباب السعادة وكيفية تحصيلها ، والتي تتمثل في مساعدة الفقراء المحوجين ، الذين أصابهم الفقر بالهموم والبؤس ، وبسط عليهم رداء من الكروب والأحزان.

ولا يخفى أن المنفلوطي لا يتكلم عن حادثة حدثت لشخصين ، إنما هو يقصد من وراء مقالته ظاهرة عامة منتشرة في ذلك الوقت ، الذي كانت مصر تحت احتلال يستنزف ثرواتها ، وتعاني نظاما إقطاعيا يكتنز لنفسه خيرات البلاد ، ليترك عامة الشعب فقيرا معوزا .

إنه يعالج قضية عامة وليست خاصة ، لكنه يختزلها في تلك القصة ، وهي في الحقيقة مشهد من مشاهد متعددة في الحياة المصرية .

وهذا ما جعل الأستاذ محمد شلبي يطلق عليه لقب الأديب الاشتراكي ؛ لما يرى في أدبه ، لما اشتمل عليه أدبه ، من تصوير للتمايز الطبقي المتعسف، واستحواز طبقة اجتماعية على الثروات ، وبقاء أكثر الشعب تحت معاناة الفقر والعوز [٢]

المحور الثاني : التفريق بين الفقر الحقيقي والفقر النفسي وأثره في مقاومة ظاهرة الفقر.

يتناول المنفلوطي بُعدا آخر لظاهرة الفقر ، وهو الفقر النفسي ، المتمثل في افتقار النفس لمعاني العفة والشرف ؛ فإذا هي تندفع إلى رذيلة التسول والسؤال — ليس عن فقر حقيقي — إنما هو الحرص والرغبة الجامحة في الاستحواز على الأموال دون سعي شريف .

وهو يرى أن الإحسان إلى هؤلاء المتسولين هو أسوأ الإحسان ؛ لأنه لا يوافق المكان الصحيح للإحسان والمساعدة ، وأنه في الحقيقة ليس إعانة على الفقر ، بل إعانة على البطالة ، وترك السعي الصحيح ، كما أنه تشجيع لغيره ، على أن يقتدي بهم .

يقول المنفلوطي : « لم أرَ مالاً أضيعَ، ولا عملاً أخيبَ، ولا إحسانًا أسوأَ، من الإحسان إلى هؤلاء المتسوِّلين الذين يطوفون الأرض، ويقلِّبونها ظهرًا على عقب، ويجثمون في مفارق الطرق وزوايا الدروب وعلى أبواب **الأضرحة** والمزارات، يصمُّون الأسماع بصريخهم، ويقذون النواظر بمناظرهم المستبشعة، ويزاحمون بمناكبهم الفارسَ والرَّاجل والجالس والقائم». [٣]

يرى المنفلوطي أن مساعدة هذا النوع من الناس المتظاهر بالفقر ، من أكبر الجرائم ؛ لأنه

(١) مقال الرحمة.»من كتاب النظرات صــ٣٨

(٢) مصطفى لطفي المنفلوطي الأديب الاشتراكي / محمد شلبي / طبعة دار العلم صـ٥

(٣) مقال « في سبيل الإحسان « من كتاب النظرات صــ٨٧

لا يعالج الفقر في الحقيقة ، بل يشجع عليه ، ويزيد من رقعته ، لأن المعالجة الحقيقة تكون بالإنتاج والعمل، وليس بتشجيع التسول والبطالة وإنفاق الأموال في غير مكانها الصحيح .

يقول المنفلوطي : «إن أكبر جريمة يجرمها الإنسان إلى الإنسانية أن يساعد هؤلاء المتسولين بماله على الاستمرار في هذه الخطة الدنيئة، فيُغري كلَّ من شعر في نفسه بالميل إلى البطالة وإيثار الراحة بالسعي على آثارهم، والاحتراف بحرفتهم، فكأنه قطع من جسم الإنسانية عضوًا كاملاً، لو لم يقطعه لكان عضوًا عاملاً، وكأنه هدم بعمله هذا جميع تلك المساعي الشريفة التي بذلها الأنبياء والحكماء قرونًا عديدة لإصلاح المجتمع الإنساني، وتهذيب أخلاقه وتخليصه من آفات الجمود والخمول، فهل رأيت معروفًا أقبحَ من هذا المعروف وإحسانًا أسوأ من هذا الإحسان».[1]

هكذا تعرض للمنفلوطي لقضية الفقر ، فرصدها عن قرب ووعي ، بالأسباب المؤدية إليها ، وكيفية علاجها .

ونستطيع أن نلمح العلاج مما كتبه في أمرين ، الأول : بشعور الغني بالفقير وإحسانه إليه ، والإفاضة عليه مما زاد عنده.

والأمر الثاني : بموافقة هذه المساعدات للفقراء الحقيقيين ، ووقوعها في موقعها الصحيح ، والحذر من وقوعها في أيدي المتظاهرين بالفقر تكسُّبًا واستكثرًا .

رابعًا : قضايا المـــرأة

كانت المرأة قطبا في كتاباته ، دارَ حولها كثيرٌ من موضوعاته ، يهتم بقضاياها وتنعكس عليها فلسفته .

«ولقد المنفلوطي قضايا المرأة ، وأثار حولها جدلًا وحوارًا ، مسددًا سهامه إلى القائمين على الأمر ، ومصوبا لومه تجاه التربية السيئة والمفاهيم الخاطئة»[2]

فالمرأة أساس انبثقت عنه كثير من الموضوعات ، لذلك نستطيع أن نعدَّها الأصل لكثير من الظواهر الاجتماعية التي تعرض لها ؛ وهذا ما يجعل التعرض لها في البعد الاجتماعي لأدبه ، ينتقل بنا إلى موضوعات متعددة ، مثل :

المحور الأول : الزواج ..عادات وتقاليد ظالمة.

تحدث المنفلوطي عن زواج الفتاة المصرية وما تقاسيه من جراء أخطاء الزواج أو العادات والتقاليد السيئة ، والتي على رأسها الزواج المبكر ، يقول المنقلوطي :«زرت منذ أيام حاكم بلدة في

(١) مقال « في سبيل الإحسان « من كتاب النظرات صـ٨٧

(٢) المنفلوطي وأثره في الأدب العربي فكرا وأسلوبًا / عباس بيومي عجلان / دار لوران – الإسكندرية صـ٦٦

منزله فرأيت بين يديه فتاة في الثانية عشرة من عمرها بائسة عليلة تشكو ألما في عنقها، وجرحا في ذراعها، وهما في نفسها، وتدير في الحاضرين عيونا حائرة مضطربة كأنما ركبت على زئبق رجراج، فسألت ما شأنها فعلمت أن أهلها زوجوها وهي في هذه السن وعلى هذه السذاجة من رجل وحشي الخَلق والخُلق، ثم زفوها إليه فحاول أن يفترشها وهي على حالة لا تستطيع معها أن تلم بفراش فامتنعت عليه فأراد اغتصابها فعجز، فضربها هذا الضرب الذي رأينا آثاره في جسمها ففرت منه إلى منزل أهلها فنقموا منها هذا الإباء الذي سموه بلادة أو غفلة، وأعادوها إلى منزل زوجها كما يعاد المجرم الفارُّ من السجن إلى سجنه مرة أخرى، وهنالك عاد زوجها إلى عادته معها فعادت هي إلى فرارها فعاد أهلها إلى قسوتهم وجبروتهم، فلما أعياها الأمر خرجت إلى الطريق العامة هائمة على وجهها لا تعرف لها مذهبا ولا مستقرا حتى رفع أمرها إلى ذلك الحاكم ، فأمر باستدعائها وآواها في منزله ليخلصها من ذلك الموقف التي كانت فيه بين ذراعي وجبهة الأسد». [١]

إنها إحدى المشكلات اللاتي تواجه الفتيات في مقتبل العمر ، وهي أن تدفع للزواج من غير استعداد نفسي ولا روحي ولا جسدي ، ومن غير أن تتسلح بالفهم لحقيقة الحياة الزوجية وأعبائها ومسئولياتها .

تقليدٌ في الزواج قد ترتبت عليه آثار مزعجة ، وهو نتاج الأسرة الجاهلة القاسية ، التي تدفع بالبنت في طريق لا تحسنه بعدُ ، ولا تستطيع أن تتحمل مشاقه .

فالمرأة كما يراها المنفلوطي « سجينة ، قد ضُرب عليها بسياج من التحكم ، لا تلي من أمر نفسها شيئًا ، ولا تملك أن تقبل أو ترفض ، إنما هي رهينة ووديعة ، لا تتمتع بحرية ، ولا تتحمل مسؤلية ، قد حيل بينها وبين إرادتها».[٢]

إنه يضع يده على أول الداء ؛ إنه الأسرة الجاهلة القاسية فـ» متى بلغت الفتاة سن الزواج سواء أكان ذلك على تقدير الطبيعة أو تقدير أولئك الجهلاء أولياء أمر تينك الفتاتين استثقل أهلها ظلها وبرموا بها وحاسبوها على المضغة والجرعة، والقومة والقعدة، ورأوا أنها عالة عليهم، وأن لا حق لها في العيش في منزل لا يستفيد من عملها شيئا، وودوا لو طلع عليهم وجه الخاطب يحمل في جبينه آية البشرى بالخلاص منها. وإن قوما هذا مبلغ عقولهم من الفهم وقلوبهم من القسوة وهذه منزلة فلذات أكبادهم من نفوسهم لا يمكن بحال من الأحوال أن يفاوضوها في اختيار الزوج أو يحسنوا الاختيار لها».[٣]

إنه يعرض صورة القهر الأسري ، الذي يمارس ضد الفتايات ، وهو قهر مركب من جهل

---

(١) مقال البائسات — النظرات صـ١٠٤

(٢) المنفلوطي وأثره في الأدب العربي فكرا وأسلوبًا / عباس بيومي عجلان / دار لوران — الإسكندرية صـ٦٨ ،٦٩

(٣) مقال البائسات — النظرات صـ١٠٤

بتقدير الأمور ، وسوء فهم لطبعية الأشياء ، ومن قسوة قلوب، ومن توهم مصلحة ، وكل هذا الخليط أساسه الأسرة .

وفي هذا بلا شك دعوة إلى معالجة هذه الظاهرة من خلال معالجة الأسرة ، وإزالة أسباب الجهل والقسوة ، تلك التي فقدت دورها في رعاية مصلحة الفتاة ، والتريث بها حتى تقوى على أعباء الحياة الزوجية ، وتتعقل وظيفتها كزوجة وأمٍّ .

٢- الطلاق :

صورة أخرى من صور قهر المرأة ، وضياع حقوقها ، لقد تناول المنفلوطي الطلاق من عدة أبعاد ، أهمها ، معاناة المرأة المطلقة -أو من كانت في مثل حالها (المهجورة) — من مشكلات الحياة ، والبعد الثقافي للمجتمع في نظرته إليها وتعامله معها ، وكونه أحد أسباب المعاناة .

فها هو يصور حال المرأة البائسة ، التي تعاني في زواجها من إهمال الزوج وقسوته ، ولا تجد أقل حقوقها ، وتجتهد في التلطف مع الزوج المضيع حقوقها ؛ خشية أن تسمع منه كلمة الطلاق ، لما تعلم ما يترتب على الطلاق من ضياع ومعاناة أكبر مما كانت تعانيه.

- يقول المنفلوطي واصفًا حال المرأة المتخوفة من الطلاق ، وتحايلها في استبقاء الزواج على مما تجده بسبب من قهر وظلم « وتلاقي في سبيل مصانعة الزوج ومداراته والبكاء في موضع الابتسام إن ابتسم، والابتسام في موضع البكاء إن بكى، ما يجعل أخلاقها فضاء مملوءا بالكذب والكيد، والخبث والرياء، وهي على ذلك تنتظر من فم زوجها في كل ساعة كلمة الطلاق، كما ينتظر القاتل من فم قاضيه كلمة الإعدام ، ليست كلمة الإعدام من قبيل الاستعمال المجازي فما أنس لا أنسى ليلة زرت فيها صديقا لي فرأيت عند باب منزله امرأة بائسة ليس وراء ما بها من الهم غاية، وكأنما هي الخلال رقة وذبولا، ووراءها صبية ثلاث يدورون حولها، ويجاذبونها طرف ردائها، فتسبل فضل مئزرها على مآقيها المقرحة رأفة بهم أن يلموا ببعض شأنها فيبكوا لبكائها، فسألتها عن شأنها فأخبرتني أنها مطلقة من زوجها، وأن بيدها حكما من المحكمة الشرعية بالنفقة لأولادها وقد مر عليها زمن طويل و"الإدارة" تماطلها في إنفاذه، فجاءت إلى هذا الصديق تستعين به على أمرها، ثم أخذت تشرح من حالها وحال أطفالها في مقاساة الشدة ومعالجة القوت، ما أسال شئوننا، وصعد زفراتنا، وأمسكنا له أكبادنا خشية أن تصدعا. فخففت أنا وصديقي شيئا من آلامها فانصرفت، وفي صباح تلك الليلة سمعنا أن امرأة فقيرة ماتت بحمى دماغية فسألنا عنها فعلمنا أنها صاحبتنا بالأمس، وأنها ماتت شهيدة الزوجية الفاسدة. "[1]

إنه يرسم صورة لمعاناة المرأة منذ أن كانت في بيت الزوجية ، حتى انتهى بها المطاف إلى الطلاق ، والفقر والحاجة .

---

(١) مقال " البائسات " النظرات — صـ١٠٥

إنه يريد أن يلفت أنظار المجتمع إلى هذه الحال البائسة ، التي تعتصر المرأة حتى تميتها ، تعاني مرارة الفقر والحاجة والظلم زوجةً ومطلقةً ، يسجل هذه المشاهد المتكررة ويطرحها على المجتمع ؛ لينهض المجتمع أفرادًا وجماعاتٍ وحكومةً للقيام بحق المرأة وتدبير شؤنها .

٣- الأسرة

استطاع المنفلوطي أن ينصف المرأة ، في القضايا التي تتعلق بها ، وحاول من من خلال كتاباته أن يجد حلولا لما تعانيه المرأة في المجتمع ، من صور الإهمال والضياع .

فهو يرى المرأة مجنيًّا عليها ضائعة تحتاج الإحسان من المجتمع كله ، وتحتاج إلى الرعاية والاهتمام ، ومن ثم فلا عجب أن يوجه المنفلوطي نداءاته إلى الرجل زوجا وأبًا أن يحسن إلى هذه الضعيفة ، وينادي المحسنين عموما إلى توجيه عنايتهم بها .

يقول المنفلوطي :«أيها الرجل، إن كنت تعتقد أن المرأة إنسان مثلك وهبها الله مدارك مثل مداركك،واستعدادا مثل استعدادك،فعلمها كيف تأكل لقمتها من حرفة غير هذه الحرفة النكدة، وإلا فأحسن إليها وارحمها كما ترحم كلبك وشاتك.

إن كنت زوجا فلا تطردها من منزلك بعد أن تقضي مأربك منها كما تصنع بنعلك التي تلبسها، وان كنت أبا فهذه فلذة كبدك فلا تضق بها ذرعا، وإياك أن تلقي بها في جحر وحش ضار يأكل لحمها ويمتص دمها ثم يلقي إليك بعظامها.

أيها المحسنون، ما أعظم الإحسان إلى المرأة إني والله لأتذكر خطبة الوداع التي هي من أشهر الخطب على الإطلاق وأهمها حيث أوصى خير الأنام محمد بالمرأة وقال في حقها ما عجزت عنه البشرية جمعاء.

والله إني لا أعرف لكم بابا في الإحسان تنفذون منه إلى عفو الله أوسع من باب الإحسان إلى المرأة».[١]

ويبين النظرة الصحيحة للمرأة والتي ينبغي أن تكون عليه النظرة المجتمعية عامة ، وتلك النظرة للمرأة ترتقي إلى مرتبة المبادئ العالمية ، فلا تقتصر على مجتمع واحد ، بل هي عامة في المجتمعات كلها ، يقول المنفلوطي : " وجملة القول إن الحياة مسرات وأحزان ، أما مسراتها فنحن مدينون بها للمر أه ،لأنها مصدرها وينبوعها الذي تتدفق منه ، وأم أحزانها فالمرأة هي التي تتولى تحويلها إلى مسرات أو ترويحها عن نفوس أصحابها على الأقل ، فكأننا مدينون للمرأة بحياتنا كلها.

وأستطيع أن أقول وأنا على ثقة مما أقول أن الأطفال الذين استطاعوا في هذا العالم أن يعيشوا سعداء معنيا بهم وبتربيتهم وتخريجهم على أيدي أمهاتهم بعد موت آبائهم أضعاف الذين نالوا

---

(١) مقال «البائسات» النظرات — صــ١٠٥

هذا الحظ على أيدي آبائهم بعد فقد أمهاتهم ، وللرحمة الأموية الفضل العظيم في ذلك .

فليت شعري هل شكرنا للمرأة تلك النعمة التي أسدتها إلينا وجازيناها بها خيرا؟ "[1]

إنه يرسي قواعد احترام المرأة وإجلالها ، ويؤسس لتأدية حقوقها ، والنظر إليها باعتبارها ركنًا أساسًا في المجتمع .

خامسًا : القضايا الأخلاقية في المجتمع

كان لأخلاقِ المجتمع المعوجة ، ورصدِ مظاهرها نصيب من كتابات المنفلوطي ، فقد اتخذ من أدبه وسيلة إصلاح ، لمعالجة الانحراف السلوكي وتقويمه .

تكلم عن كثير من قضايا الأخلاق المنحرفة وفاض بها أدبه ، وانتزعها صورة مكتوبة ، يفصلُّها ، ويبين أبعادها القبيحة . حيث أدرك إدراكًا حقيقيًا " أن المدنية الغربية اهتمت بالجسد ، وأهملت الضمير ؛ ففسدت الحقائق ، والتوت طرائق الأمور ، وتنكب الناس الطريق السوي ، ولكي يعود الأمر إلى سالف عهده ؛ لابد من إصلاح الضمائر وبعث الأصالة قيمةً يجمل الحرص عليها "[2]

وقد أبانت عناوين مقالاته — فضلا عن محتواه — عن هذا المنهج الإصلاحي ، فمنها على سبيل المثال : « الصدق والكذب ، الانتحار ، الشرف ، اللقيطة ، الحسد ، الوفاء ، المرقص ، حوانيت الأعراض « وغيرها من المقالات التي تعبر عن منهج إصلاحي تقويمي لأخلاق المجتمع . يتناول قضايا سلوكية ، كاشفًا عن حقيقتها ،و عواقبها السيئة على الفرد والمجتمع ، ومن هذه القضايا الأخلاقية :

١- الانتحار

تكلم المنفلوطي عن الانتحار في مقالين من كتاب النظرات ، وكلا المقالين يحمل عنوانًا واحدًا « الانتحار» ، أما الأول والذي يقع في الجزء الأول من « النظرات « ، فإنه تكلم فيه عن ظاهرة الانتحار لدى الطلاب الذين يرسبون في الامتحانات ، ثم بين أن المسؤل عن هذه الحالة النفسية المنهزمة للتلميذ والتي تدفعه إلى التخلص من حياته هو الأسرة والأستاذ ، وكان هذا هو المحور الأول من محاور تناول القضية .

المحور الأول : تحديد المسئول عن الظاهرة

يرى المنفلوطي أن المسئول الأول عن هذه الظاهرة ، هو الأسرة والمعلم !! لماذا ؟! لأنه « ولو رُبي تربية أدبية لما احتقر حياته الثمينة وازدراها ولوى وجهه عنها؛ لأنها لم تقدم إليه في لفافة

(١) مقال «احترام المرأة» — النظرات – صـ٢٥٥

(٢) المنفلوطي وأثره في الأدب العربي فكرا وأسلوبًا / عباس بيومي عجلان / دار لوران — الإسكندرية صـ٥٨

الشهادة المدرسية، ولو أن أستاذه ملأ قلبه بنور الإيمان ولقنه فيما يلقنه من قواعد الدين وأحكامه أن جناية المرء على نفسه أكبر إثما عند الله وأعظم جرما من جنايته على غيره ؛ لما خاطر بدينه في آخر ساعة من ساعات حياته، وهي الساعة التي ينيب فيها العاصي إلى ربه ويستغفر فيها المذنب من ذنبه، ولو أنه لقنه فيما يلقنه من دروس الأخلاق والآداب أن العلم صفة من صفات الكمال ، لا سلعة من سلع التجارة يجب أن يحفل به صاحبه من حيث ذاته لا من حيث كونه وسيلة من وسائل العيش لما جرى على تلك القاعدة الفاسدة «**الشهادة بلا علم خير من العلم بلا شهادة**»، ولو أنه رباه على الاستقلال الذاتي وعلمه أن الشرف في هذه الحياة على قدر ما يبذل الإنسان من الجهد في خدمة الأمة أو المجتمع سواء أكان في قصر الملك أم في دار الوزارة، وفي حانوت التجارة، أم في معمل الصناعة، لما أكبر مناصب الحكومة هذا الإكبار ولا احتفل بها احتفال من لا يرى للحياة معنى بدونها، ولو أنه نفث في روعه روح الشجاعة النفسية وعوده الصبر والجلد في مواقف الشدة والبلاء لما جزع هذا الجزع الفاضح ولا جن هذا الجنون الذي خيل إليه أن عذاب النزع أهون من عذاب الهم».[1]

فهكذا يعرض المنفلوطي حقيقة العلم والشهادة ، وأنها وسيلة لنفع الأمة وليست غاية ، وإنما المقصود أن يقوم كلٌّ بدوره وواجبه ، وإن لم يحصل على شهادة ، ويبين دور المعلم في إيجاد ظاهرة الانتحار ، ودوره في القضاء عليه ، وأنه مشارك في وجودها بإهماله لتلقين الطالب لحقيقة الحياة ودوره فيها .

« أما الوالد فإنه يقول له وهو ذاهب به إلى المدرسة: ستكون غدا يا بني حاكما كهذا الحاكم ووزيرا كهذا الوزير، وكلما أراد أن يحثه على الاجتهاد في طلب العلم ويخوفه عاقبة الخيبة في الامتحان صور له المستقبل المجرد من الوظيفة أقبح تصوير وأشنعه، وربما أشار عليه بالانتحار من طرف خفي فيقول له: إذا لم تنجح في الامتحان فموتك أفضل من حياتك « [2]

وهكذا تفقد الأسرة دورها في توجيه الناشئة إلى المقاصد الصحيحة وحقيقة النجاح وحقيقة الحياة ، فهي توجه الطالب توجيها سلبيا ، يجعله غير قادر على التعايش إن أخفق دراسيا .

إذن هذه الظاهرة الخلقية المنحرفة هي نتاج الأستاذ والأسرة ، والقضاء عليها لابد أن يبدأ منهما ، وليس من الشخص المنتحر فحسب.

يهدف المنفلوطي إلى القضاء على هذه الظاهرة التي تتكاثر بين التلاميذ في مواسم الامتحانات . والتي تكشف عن خلال مجتمعي متمثل في الطالب والأستاذ والأسرة.

---

(١) مقال» الانتحار» – النظرات صــ٦٩

(٢) مقال «الانتحار» — النظرات – صـ٧٠

المحور الثاني : الانتحار سلوك غربي طارئ على المجتمع

أما المقال الثاني والذي يقع في الجزء الثاني من «النظرات» فإنه يتحدث فيه عن خبر قرأه في إحدى الصحف عن انتحار أحد التجار .

ويحاول المنفلوطي في هذا المقال أن يرد المجتمع إلى مبادئه القويمة ، مبينا أن وجود هذه الظاهرة في المجتمع المصري أمر طارئ عليه ، جلبته إليه المدنية الغربية ، التي تختلف في فكرها ومبادئها عن المجتمع المصري .

يقول المنفلوطي : «إن الانتحار نزعة فاسدة وعادة مستهجنة، رمتنا بها المدنية الغربية فيما رمتنا به من مفاسدها وآفاتها، ولقد كنا قبل اليوم من تهالك الشرقيين على حب تقليد الغربيين حتى فيما يؤذيهم في شرفهم وكرامتهم، وكنا إذا أردنا المبالغة في تمثيل هذا التهالك قلنا: يوشك أن يقتل الشرقي نفسه بنفسه إذا علم أن تلك عادة من العادات الغربية، فقد صار قريبا ما كان بعيدًا، وأصبح مألوفًا ما كنا نعده فرضًا من الفروض »[1]

إنه يحذِّر المجتمع من التمادي مع عادات تخالف عادته ، ويهجِّن طريقة الغربيين في الحياة التي تقدم على الانتحار عند مصادفة المشكلات ، فهي طبيعة هشة ، تفتقر إلى القوة النفسية في مواجهة المشكلات ، على عكس المجتمعات الشرقية التي تتمتع بقوة مكتسبة من الدين والتربية الصحيحة تزليل مصعاب الحياة والتغلب عليها .

المحور الثالث : إيقاظ الضمير ..لتوجيه السلوك الخاطئ

وهو منطلق مهم في تقويم السلوكيات والأخلاق غير السوية ، فالمنفلوطي يوجه من تراوده فكرة الانتحار إلى التفكر في العواقب السيئة لفلعته، إذ يخاطب عقل المنتحر وقلبه ، ويذكره بمآلات فعلته في دنياه وأخراه وأنه بذلك يجمع إلى خسارة الدنيا خسارة الآخرة وعذابها فيقول :«لا عذر للمنتحر في انتحاره مهما امتلأ قلبه بالهمِّ، ونفسه بالأسى، ومهما ألمت به كوارث الدهر، وأزمت به أزمات العيش؛ فإن ما قَدِمَ عليه أشدُّ مما فرَّ منه، وما خَسِرَهُ أضعافُ ما كسبه.ولو كان ذا عقل لعلم أن سكرات الموت تَجْمَعُ في لحظة جميع ما تفرق من آلام الحياة وشدائدها في الأعوام الطوال، وأن قضاء ساعة واحدة فيما أعد الله لقاتل نفسه من العذاب الأليم أشد من جميع ما يشكو منه، وما يكابده من مصائب حياته وأرزائها لو يعمر ألف سنة»[2]

ولا تخفى الخلفية الثقافية الإسلامية للمنفلوطي ، وهو يعالج قضية الانتحار ، إنه يعول على التقويم الديني المتمثل في التفكر في الموت وشدته ، وما أعدَّه الله تعالى للمعتدي على نفسه من

---

(١) ا مقال «الانتحار» لنظرات صـ١٧١

(٢) المصدر نفسه صــ١٧٢

عذاب أليم ، وأن آلام ذلك العذاب تكون أشد من الألم الذي يدفع الإنسان للانتحار.

المحور الرابع : توجيه الطاقة السلبية للمنتحر :

ومن هذا المحور يوجه نظر المنتحر إلى أن طبيعة الدنيا ، الهموم والكدر ، وليست الوسيلة للخلاص من ذلك هو الانتحار ، ولو كان الانتحار وسيلة الخلاص من أحزان الحياة لخلت الدنيا من أهلها .

وهذا النظر نوع من المعالجة ، بتقويم العقل الإنساني ، وتصحيح مساره ، وتوجيه طاقته ، في إيجاد خلاصٍ صحيح للمشكلات ، بعيدًا عن قتل النفس ... إنه نوع من البرمجة العقلية الإيجابية .

«ما أكثر هموم الدنيا، وما أطول أحزانها، لا يفيق المرء فيها من همًّ إلا إلى همّ، ولا يرتاح من فاجعة إلا إلى فاجعة مثلها، ولا يزال بنوها يترجحون فيها ما بين صحة ومرض، وفقر وغنى، وعز وذل، وسعادة وشقاء؛ فإذا صح لكل مهموم أن يمقت حياته، ولكل محزون أن يقتل نفسه خلت الدنيا من أهلها، واستحال المقام فيها، بل استحال الوفود إليها، وتبدلت سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً».(1)

هكذا تناول ظاهرة الانتحار ، وردها إلى أسبابها ، من خلل في التربية وقعت في الأسرة والمعلم، أو خلل في تقليد الحياة الغربية ، التي لا تتلاءم مع الحياة الشرقية .

وقد حاول المنفلوطي وضع معالجات لتلك الظاهرة ، تتمثل في قيام الأسرة والمعلم بدورهم ، وبتنبه المجتمع إلى العادات الدخيلة عليه الغريبة عنه ، والتمسك بمادئ الدين والأخلاق القويمة ، وتوجيه الطاقة العقلية نحو الحلول الصيحة للمشكلات .

١- القمار

وتلك قضية أخرى من قضايا الأخلاق المنحرفة ، والتي كان انتشار ووجود قوي ، في المجتمع في ذلك الحين .

وجدير بالذكر أن المنفلوطي إذ يحاول تصحيح المسار الأخلاقي للمجتمع ، هو في الحقيقة يواجه غزوًا أخلاقية غربيا وغريبا أيضا ، طرأ على المجتمع الشرقي ، وهذا التصحيح الذي يحاوله المنفلوطي ، هو نوع من المواجهة والمقاومة للمدنية الغربية في صورتها الأخلاقية .

وهو في ذلك متأثر بأستاذه محمد عبده ، الذي لا يقبل من التمدن الغربي ما يتصادم مع مبادئنا وأخلاقنا

---

(١) مقال " الانتحار " - النظرات صـ١٧٢

المحور الأول : قيمة العقل في التمييز بين الخير والشر

فهو قبل أن يتكلم عن هذه الظاهرة الخلقية ، نراه يعرض لقيمة العقل في التمييز بين النافع والضار ؛ لينتقل من ذلك إلى بيان ضعف عقل المقامر ، بحيث إنه لو تكامل عقله لانتهى عن تلك الرذيلة المستقبحة شرعا وعرفا .

ولو تكامل عقله لعلم أنه إنما يطارد وهما ، ويفقد أكثر مما يحصِّل ، يقول المفلوطي : «ما جلس المقامر إلى مائدة القمار إلا بعد أن استقر في نفسه أن الدرهم الذي في يده سيتحول بعد برهة من الزمان إلى دينار يعود به إلى أهله فرحا مغتبطا، وأحسب أن العقول العشرة مجتمعة ومتفرقة تعجز عن إدراك سر هذه العقيدة ومثارها. إن كان يؤمل الربح لأنه رأى عن يمينه رجلا قد ربح فلم لا يخاف الخسران لأنه رأى عن يساره مائة خاسرين ؟ وإن كان يضحكه منظر الربح لأنه رأى في بعض مواقفه أحد الرابحين مبتسما، فلم لا يبكيه منظر أصدقائه ورفقائه الخاسرين وهم يتساقطون حواليه تساقط جنود الحرب بين يدي القذائف ؟» [1]

المحور الثاني : أثر التوهم وسوء التقدير في وجود الظاهرة.

إن الأساس الذي يحاول من خلاله معالجة الظاهرة ، يتمثل في دفع التوهم عن الشخص المقامر ، فهذا هو سبب وقوع الإنسان في رذيلة المقامرة ، مع علمه الأكيد بفساد هذا المنحى ، وما يترتب عليه من شرور .

حاول المنفلوطي بيان السبب الدافع إلى الوقوع في رذيلة القمار ، وضرب للمقامر مثلا بالذي يطارد سرابا ووهما ، حتى وقوع مهلكة لا يستطيع النجاة منها ، يقول المنفلوطي : «ما أشبه المقامر الذي يطلب من الدينار الواحد مائة بالكيماوي الذي يطلب من القصدير فضة ومن النحاس ذهبا، كلاهما يتاجر بالأحلام في سوق الأوهام، فيربح ربحا مقلوبا، ويكسب كسبا معكوسا، وما أشبههما جميعا بذلك الرجل الذي علم أن في صحراء من صحارى إفريقيا كنزا دفينا لا تعرف له بقعة وليس عليه دليل، فحمل فأسه على كتفه ومشى في تلك الصحراء يحفر الحفرة التي تستنفد قوته وتستهلك منته، وتبلغ من نفسه ما لا يبلغ منها كر الغداة ومر العشي حتى إذا بلغ مستقرها وعلم أنه لم يعثر بضالته تركها وبدأ يحفر غيرها بجانبها، فلا يكون نصيبه من الأخرى أوفر من نصيبه من الأولى، وهكذا حتى أدركه الموت وهو في بعض تلك الحفر فكان هو نفسه الكنز الدفين في تلك الصحراء إلا أنه كنز لا يطمع فيه طامع، ولا يرغب فيه راغب. »[2]

---

(١) مقال» القمار « — النظرات صـــ١٥٨

(٢) المصدر نفسه

٣- الكذب

يعرض المنفلوطي لهذا الخُلُق المُشين ،عرضا ينم عن نظرة متفحصة لحقيقة الأخلاق وأصلها الذي تنبع منه ، كما تدل نظرته تلك ، عن وعي بما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق والفضائل .

فالكذب عند المنفلوطي ، ليس منحصرا في إخبار اللسان ، بل يندرج تحته عدمُ مطابقة الأفعال لما في القلب ، أو اختلاف الظاهر للباطن ، وهو نظر صحيح يدل عليه الدين والعقل، يقول المنفلوطي : «كذب اللسان من فضول كذب القلب ، فلا تأمَن الكاذب على ودّ ،ولا تثق منه بعهد واهرب من وجهه الهرب كله .وأخوف ما أخاف عليك من خلطائك وسجرائك: الرجل الكاذب».[١]

المحور الأول : حقيقة الكذب وأصله ومنبعه :

عرّف الحكماء الكذب بأنه مخالفة الكلام للواقع ؛ولعلهم جاروا في هذا التعريف الحقيقة العرفية ولو شاءوا لأضافوا إلى كذب الأقوال كذب الأفعال .

لا فرق بين كذب الأقوال وكذب الأفعال في تضليل العقول ،والعبث بالأهواء وخذلان الحق واستعلاء الباطل عليه . و لا فرق بين أن يكذب الرجل فيقول : إني ثقة أمين لا أخون ولا أغدر فاقرضني ما أرده إليك ثم لا يؤديه بعد ذلك ، وبين أن يأتيك بسبحة يهمهم بها فتنطق سبحته بما سكت عنه لسانه من دعوى الأمانة والوفاء فيخدعك ألف مرة قبل أن يخدعك كاذب الأقوال مرة واحدة لأنه لا يكتفي بقول الزور بلسانه حتى ينمّ عن قضيته بيّنة كاذبة من جميع حركاته وسكناته . "[٢]

ونلاحظ وان المنفلوطي ، يتعمق وراء حقيقة الأشياء والظاهرة التي يعرضها ، ويتناولها بنظر فلسفي فاحص ، مؤيد بالعقل والواقع ، وهذا ما جعل لأدبه تأثيرًا كبيرًا في نفس القارئ ، فليس كلامه كلامًا سطحيا ، أو مفتقرًا للصدق الواقعي ، أو مجافيا للعقل .

المحور الثاني : الكذب أساس الشرور وأصلها

وهو يرى أن الكذب أساس الشرور ، ومنه تتفرع الرذائل والأخلاق القبيحة المستهجنة، وهنا يعرض صوره المختلفة ، بطريقة منطقية رائعة ، تقبحه وتهجّنه ، وتجعل مأتاه مكروهًا ؛ إذ هو أصل القبائح والشرور .

« ليس الكذب شيئا يستهان به فهو أسّ الشرور ورذيلة الرذائل ؛ فكأنه أصل والرذائل

---

(١) مقال "الكذب" — النظرات – صـ٧١

(٢) المصدر نفسه

فروع له بل هو الرذائل نفسها . وإنما يأتزر في أشكال مختلفة ويتمثل في صورة متنوعة . المنافق كاذب لأن لسانه ينطق بغير ما في قلبه. والمتكبّر كاذب لأنه يدّعي لنفسه منزلة غير منزلته والفاسق كاذب لأنه في نقض الإيمان ونقض ما عاهد الله عليه . والنمّام كاذب لانه لم يتّق الله في فتنته فيتحرى الصدق في نميمته والمتملّق كاذب لأن ظاهره ينفعك وباطنه يلذعك . لقد هان على الناس أمر الكذب حتى إنك لتجد الرجل الصادق فتعرض على الناس أمره وتطرفهم بحديثه كأنك تعرض عجائب المخلوقات وتتحدث بخوارق العادات . "[1]

وفي مقال « الصدق والكذب « يقدم المنفلوطي بين يدي المقال خطابًا يسأله فيه سائلٌ عن حيرته في أمر فضيلة الصدق ، وكيف أنه التزمها فكانت عاقبتها وبالًا عليه ...وهنا يتقدم المنفلوطي معلمًا ومرشدًا ، فيمسح على جبين سائله وصدره بيدِ الطمأنينة والثبات ، ويقول " مسح الله ما بك ، وألهمك صواب الرأي في حاليك ...ما أنت بأول صادق في الأرض ، ولا بأول من لقي في سبيل الصدق شرًّا ، وكابد ضرًّا " [2]

هذا بعض ما كتبه المنفلوطي عن القضايا الأخلاقية في المجتمع المصري ، مما يعكس اشتمال أدبه على رؤية إصلاحية ، تهدف إلى الارتقاء بالحالة الأخلاقية للمجتمع .

فلم تخلُ كتاباته من رصد الجانب الأخلاقي ، وتلمس الأخلاق السيئة ، والعادات والآداب الغير مرضية ، وعرضها ، من خلال نظرته الفلسفية ، ممزوجة بطبيعته الشرقية ، ونشأته الإسلامية.

وكان يهدف من وراء الكتابة في الناحية الأخلاقية ، توخي الجانب الإصلاحي للمجتمع بتحديد حقيقة الظاهرة ، وتبئيرها وتحليلها ، والكشف عن أسبابها ، ثم معالجتها معالجة ناجعة للقضاء عليها أو الحد منها .

المصادر

«تاريخ الأدب العربي» / أحمد حسن الزيات / دار نهضة مصر١٩٩١

مصطفى لطفي المنفلوطي وروائع كتاب النظرات « / سامر محي الدين حشيمة / دار خالد اللحياني للنشر – عمان الأردن / ط. ٢٠١٥ صـ١٨

تطور الأدب الحديث في مصر / د. أحمد هيكل / دار الغريب – القاهرة / ط. الأولى ٢٠١٠ صـ١٦٦

مدخل وإشكالية / د. طه وادي – ملحق بكتاب النظرات / ط. لونجمان / الأولى ١٩٩١صـ٣

تجارب في الأدب والنقد / د. شكري محمد عياد / دار الكتاب العربي – القاهرة ١٩٦٧صـ٤٤

---

(١) مقال "الكذب" – النظرات –صـ٧١

(٢) مصطفى لطفي المنفلوطي ..حياته وأدبه / كامل محمد محمد عويضة صـ١٠٦

الأدب العربي المعاصر في مصر / د. شوق ضيف / دار المعارف ط.١٤ / ٢٠٠٨ص ـ٢٣٠

المنفلوطي ..حياته ومؤلفاته / أحمد عبد الهادي / الهيئة المصرية العامة للكتاب / ط. ١٩٨١ص ـ٥١

كتاب النظرات « الأعمال الكاملة « لمصطفى لطفي المنفلوطي – الدار النموذجية – بيروت ١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩ صـ٥٦

مصطفى لطفي المنفلوطي ..حياته وأدبه / كامل محمد محمد عويضة / دار الكتب العلمية – بيروت / الطبعة الأولى ١٤١٣هـ=١٩٩٣

مصطفى لطفي المنفلوطي الأديب الاشتراكي / محمد شلبي / طبعة دار العلم.

المنفلوطي وأثره في الأدب العربي فكرا وأسلوبًا / عباس بيومي عجلان / دار لوران – الإسكندرية.

"فلسفة سرجيوس الرأسعيني
وأثرها في الفلسفة الإسلامية"

دكتور

حسين الزهري

رئيس قسم الدراسات والفعاليات الأكاديمية
مركز المخطوطات ـ قطاع البحث الأكاديمي
مكتبة الإسكندرية

الملخص العربي

يهدف هذا البحث إلى دراسة فلسفة سرجيوس الرأسعيني، والذي يمثل أول مصادر الفلسفة اليونانية في الشرق السرياني، وتأثيره الفلسفي والطبي في العالم السرياني بعده وإلى ترجمة العلوم في الحضارة الإسلامية، وحاولت دراسة أثره الفلسفي في الفكر الإسلامي. ولذلك درست حياته، ودراسته الفلسفة في مدرسة الإسكندرية على "أمونيوس بن هرمياس" في القرن السادس الميلادي، ومقدمته وشرحه على كتاب المقولات الأرسطي، وتناوله أفكار أرسطو في الطبيعة والميتافيزيقا، واعتماده ما يوافق من الفلسفة عقيدته المسيحية. وترجماته السريانية لمؤلفات جالينوس الطبية، ثم تعقبت أثر فكره الفلسفي في الفلسفة الإسلامية. ولا شك أن المسلمين قد عرفوا سرجيوس جيدًا وذكروا ترجماته الطبية كثيرًا، ولكنني حاولت أن أخصص البحث لدراسة أثر فكره الفلسفي والمنطقي في الشروح المنطقية في العالم الإسلامي، خاصةً في مؤلفات الفارابي وفي مدرسة بغداد الفلسفية.

Abstract

This research aims at studying the philosophy of Sergius of Reshaina, who is considered the first source of Greek philosophy in the Syriac world. It also investigates the impact of his philosophical and medical works on the Syriac thought and the translation of his medical writings in the Islamic civilization, highlighting, accordingly, his philosophical impact on Islamic thought. Thus, I study his life, his studies at the late Alexandrian school of philosophy under Ammonuis son of Hermias in the 6th century AD, as well as his introduction and commentaries on Aristotle's Categories. I also review his treatment of Aristotle's Metaphysics underpinned by his Christian beliefs, as well as his Syriac translations of Galen's medical works. This is followed by highlighting the influence of his thought on Islamic philosophy. Undoubtedly, Muslims were well-acquainted with Sergius and referred frequently to his medical translations. Yet, my research focuses mainly on the impact of his logical and philosophical thought on commentaries of logic in the Arab world, in particular on the works of al-Farābī and on the philosophical school of Baghdad.

المقدمة:

يتكرر كثيرًا ذكر سرجيوس الرأسعيني من بين تلاميذ «أمونيوس بن هرمياس» رئيس مدرسة الإسكندرية الفلسفية في القرنين الخامس والسادس الميلاديين، وتؤكد المصادر حضوره محاضرات أمونيوس، خاصةً في شرح كتاب المقولات الأرسطي. ويلاحظ قارئ التراث العربي الإسلامي معرفة العرب بسرجيوس واشتهاره بينهم بترجمة مؤلفات جالينوس الطبية من اليونانية إلى السريانية. ولاهتمامي بدراسة الفلسفة التي قدمتها مدرسة الإسكندرية المتأخرة في نهاية العصر الكلاسيكي تمهيدًا لمعرفة أثرها الفلسفي في الفكر العربي، وجدت من المهم أن أقوم في هذه الدراسة بالكشف عن فلسفة سرجيوس وتعقب أثرها في الفلسفتين السريانية والإسلامية بعده، خاصةً وأننا لا نعرف شيئًا عن الجانب الفلسفي في فكره، وأثر ذلك الفكر في معرفة العرب بالفكر الفلسفي الذي أنتجته مدرسة الإسكندرية.

وتعد مكانة سرجيوس الطبية وإسهامه في نقل وشرح تراث الأفلاطونية المحدثة السكندرية بين السريان؛ مما يزيد من معرفتنا بالتعليم والتاريخ الفلسفي لمدرسة الإسكندرية المتأخرة، ومع قلة ما بقي لنا من الترجمات والمؤلفات السريانية السابقة على الإسلام، فقد وصلنا بعض ما كتب في تلك الفترة المبكرة، بالإضافة إلى الأجزاء التي دونتها مؤلفاتُ السريان المتأخرين عنها. ولكن ما زالت الكثير من النصوص السريانية لم تحقق وتنشر بعد، وبدراسة سرجيوس وغيره من المفكرين السريان تبدأ معرفتنا الواضحة بالتراث السرياني ودوره في نقل وشرح الفلسفة اليونانية السابقة والمعاصرة له، وكيفية تعامل السريان المسيحيين مع الفلسفة السكندرية الوثنية، وأثر فكرهم في الحضارة الإسلامية التالية له.

ولدراسة فلسفة سرجيوس وأثرها في التراث الإسلامي، قسمت البحث إلى مقدمة وأنهيته بخاتمة عرضت فيها أهم ما توصلت إليه من دراستي سرجيوس وأثره الفلسفي في الفلسفة الإسلامية. وتناولت في الدراسة حياة سرجيوس، وعقيدته الدينية، ودراسته في الإسكندرية، ورحلته إلى روما، ووفاته المفاجئة. وعرضت لأعمال سرجيوس خاصةً شرحه كتاب المقولات لأرسطو، وترجمته تراث ديونيسيوس الأريوباغي، وترجمته تراث جالينوس الطبي، وترجمته كتاب «في مبادئ الكل» للإسكندر الأفروديسي، وترجمته كتاب «في العالم» المنسوب لأرسطو، وأشرت إلى بعض الأعمال المنسوبة إليه، ومنهج سرجيوس الفلسفي ومنهجه في الترجمة.

ودرست فلسفة سرجيوس في شرح المنطق الأرسطي في العالم السرياني، وفلسفة الطبيعة في فكره، والثيولوجيا الصوفية في ترجمة سرجيوس تراث ديونيسيوس الأريوباغي، محاولًا بذلك أن أغطي كل الجوانب الفلسفية في فكر سرجيوس من منطق وأفكاره في الطبيعة والميتافيزيقا، وحاولت تتبع معرفة الآخرين من السريان في زمنه وبعده بمؤلفاته وترجماته الفلسفية والطبية،

وذلك في عصره وبعده. وتناولت أثر ترجمات وشروح سرجيوس المنطقية والفلسفية في العالم الإسلامي.

سرجيوس الرأسعيني شارح وطبيب ومترجم السريان في نهاية العصر الكلاسيكي

١- حياته

ليس لدينا الكثير من التفاصيل عن حياة سرجيوس الرأسعيني، ولم يذكر المؤرخون القدماء مكان ولادته ولا زمنها، كما لم يعرفوا شيئًا عن طفولته، والثابت عنه أن أصله يرجع إلى مدينة رأس العين؛ وهي المدينة التي تقع في أعالي بلاد ما بين النهرين، في شمال سوريا حاليًا[١]، ويؤكد انتسابه إلى تلك المدينة قوله هو ذاته إنه «أسقف رأس العين» في مقدمته للترجمة السريانية لتراث ديونيسيوس الأريوباغي[٢]، كما أن العديد من مخطوطات كتبه تذكر أنه من مدينة رأس العين.

وقد توفي سرجيوس سنة ٥٣٦م، وزاد دي بور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام « أنه مات وهو يبلغ من العمر حوالي ٧٠ عامًا (ولم يذكر مصدره في ذلك). ولو صح ذلك فلا بد وأن سرجيوس وُلد حوالي سنة ٤٦٦م[٣]؛ أي أنه عاش تقريبًا نصف حياته في القرن الخامس والنصف الثاني في القرن السادس الميلادي. ووُلد سرجيوس سريانيًا يتحدث باللغة السريانية لعائلة من الطبقة العليا في العالم السرياني؛ أي أن اليونانية لم تكن لغته الأصلية، وتعلمها في وقت مبكر من حياته[٤].

٢- عقيدته الدينية

أدت علاقة سرجيوس الجيدة بكل المختلفين معه في الاعتقاد الديني إلى شيءٍ من الغموض في انتمائه العقدي، وانتشرت كتاباته بين النساطرة والمونوفيزيين، واعتبروه جميعًا مرجعًا في الطب والمنطق[٥]. وكان سرجيوس أسقفًا مسيحيًا مونوفيزيًا، واستشهد بعض الباحثين بمجموعة من أفكاره دليلًا على اعتناقه الفكر الخلقيدوني في فترة متأخرة من حياته[٦]؛ ولذلك عده أتباع الميافيزية في

---

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٣، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م: ١٤.

(2) Arthur R. A., Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria, Routledge, 2016: 19.

(3) Boer J. D., The History of Philosophy in Islam “Translated by: Jones E. R., London, 1903: 15.

(4) Corbin H., History of Islamic Philosophy “Translated by L. Sherrard, with the assistance of P. Sherrard”, Kegan Paul International, London, 1962: 15.

(٥) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م: ٤٣.

(6) Hathaway R. F., Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-

نهاية القرن السادس الميلادي مرتدًا عن الإيمان الأرثوذكسي الميافيزي، وقال آخرون بأن سرجيوس كان نسطوريًا، لأن ثيودور صديقه وتلميذه والذي كتب له عدة مؤلفات كان نسطوريًا، وأصبح أسقفًا لمدينة مرو سنة ٥٤٠م، وأيضًا اتهمت الكنيسة السريانية سرجيوس بأنه من أتباع أوريجين، وقد حرم جستنيان الأوريجينية وعدها هرطقة في مرسوم ملكي سنة ٥٤٣م[١].

والثابت أن سرجيوس تعلم في صباه في كنيسة مونوفيزية، ما يؤكد أنه نشأ مونوفيزي المعتقد، بل وصفه دي لاسي أوليري في كتابه «الفكر العربي ومركزه في التاريخ» ب«أعظم العلماء المونوفيزيين»، وقد ارتسم سرجيوس أسقفًا في الكهنوت المونوفيزي[٢]، ولكن معارضته للقائلين باستحالة أن يتجسد الله في جسد إنساني تدل على أنه لم يكن من الملتزمين بمبادئ العقيدة الميافيزية، وفي ترجمة حياته التي سجلها زكاراياس المتيليني في كتابه «التاريخ الكنسي» ما يبين أن سرجيوس ارتد في فترة متأخرة من حياته وتحول من الثيولوجيا الميافيزية إلى الخلقيدونية، بل أصبح رسولًا للقضية الخلقيدونية، وكتب في الرد على العقيدة الميافيزية، وعمل سفيرًا لبطريرك أنطاكية إلى البابا في القسطنطينية، وتُعَدُّ ملازمته للبابا إحدى المحركات لحملة انتهت بحرمان ساويرس الأنطاكي سنة ٥٣٦م[٣].

٣- دراسته في الإسكندرية

ربما درس سرجيوس النحو والخطابة اليونانية في سوريا أو فارس قبل ذهابه للدراسة في مدرسة الإسكندرية؛ وذلك لاتفاق الأفلاطونيين المحدثين من الوثنيين والمسيحيين على ضرورة دراسة تلك العلوم قبل تعلم العلوم الفلسفية، وكان الدارسون في القرن السادس الميلادي يأتون إلى مدينة الرها من الأراضي التابعة للحكم الفارسي؛ لكي يتعلموا اللغة والثقافة اليونانية، فربما

Dionysius: A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings, The Hague, 1969: 23.

Also: A. Treiger, Palestinian Origenism and the Early History of the Maronite: In Search of the Origins of the Arabic Theology of Aristotle, in: Janos D., Ideas in Motion in Baghdad and Beyond “Philosophical and Theological Exchanges Between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries”, Brill, 2015: 60.

(1) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation', Le Muséon, 123, 2010: 172.

(2) Walker J. T., The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq, University Of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2006: 181.

(3) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 179-180.

تعلم سرجيوس اليونانية هناك[١]. لأنه كان من شروط التحاق السريان وغيرهم للدراسة في مدرسة الإسكندرية معرفتهم باللغة اليونانية لغة الدراسة في المدرسة، فقد ذهب سرجيوس إلى الإسكندرية وهو يعرف اليونانية، ويبدو أنه استكمل دراستها وأتقنها بعد دراسته في الإسكندرية[٢].

وقد ذهب سرجيوس إلى الإسكندرية لدراسة علم الطب والتخصص فيه، والزمن الأقرب لوجوده في الإسكندرية هو فيما بين (٤٨٠ و ٤٩٠م)، ولو وُلد سرجيوس سنة ٤٦٦م، فلا بد وأنه ذهب إلى الإسكندرية في فترة مبكرة من حياته، وهو في حوالي العشرين من عمره[٣]، وحضر سرجيوس محاضرات أمونيوس بن هرمياس في مدرسة الإسكندرية، ورسائله في المنطق، وفي كتبه الفلسفية الأخرى تأثرٌ واضح بالشروح السكندرية، خاصةً شروح «أمونيوس بن هرمياس، ويحيى النحوي، وأوليمبيودوروس»[٤]. ولا بُدَّ أن سرجيوس عاصر وعرف في الإسكندرية «إينياس الغزي، وزكاراياس المتيليني، وسمبليكيوس، ويحيى النحوي، والدمشقي، وأوليمبيودوروس وغيرهم»، وهم من أشهر تلاميذ أمونيوس في المدرسة.

وبعد المحاضرات التمهيدية في اللغة والمنطق والأخلاق، والتي يشترك كل الطلاب في حضورها كان الطلاب الذين يتخصصون في الطب يبدأون بدراسة أربعة كتب لأبقراط وستة عشر لجالينوس. وربما درس سرجيوس منهج تعليم الطب السكندري على جيسيوس أو أسكليبيوس، وكلاهما حضر محاضرات أمونيوس الفلسفية في المدرسة، وبعد عودة سرجيوس إلى مدينة رأس العين استقر بها ومارس وظيفته طبيبًا في المدينة، ووصل سريعًا إلى أعلى مرتبة مهنية؛ وهي منصب رئيس أطباء المدينة، وهي الوظيفة التي كان يتقاضى أجرًا رسميًا عليها[٥]، وعمل على ترجمة معظم (إن لم يكن كل) مؤلفات منهج التعليم الطبي الذي درسه في مدرسة الإسكندرية، بالإضافة إلى بعض النصوص الفلسفية الأخرى[٦].

---

(1) Watt J. W., Eastward and Westward Transmission of Classical Rhetoric, in: Drijvers J. W., MacDonald A. A., Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, Brill, 1995: 64-65.

(٢) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ: ٤٤.

(3) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 176.
Also: Kessel G., The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification, in: Pormann P. E., Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition, Walter de Gruyter, 2012: 116.

(4) Pingree D., The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition, International Journal of the Classical Tradition, Vol. 9, No. 1, Springer, 2002: 16.

(5) Greatrex G., The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity, Liverpool University Press, 2011: 461.

(6) Ibid: 46-47.

٤- رحلة سرجيوس إلى روما ووفاته

يحكي زاكارياس المتيليني أن سرجيوس ذهب إلى أنطاكية سنة ٥٣٥م؛ ليقدم شكوى إلى البطريرك الخلقيدوني إفرايم (رُسِّم بطركًا من ٥٢٧ إلى ٥٤٥م) ضد أسيليوس (Asylus) أسقف مدينة رأس العين، وكان بين سرجيوس والبطرك علاقة جيدة، فأراد أن يخبره عن الضرر الذي وقع عليه من ذلك الرجل، ولم يكن النزاع الذي حدث بين سرجيوس وأسيليوس نزاعًا دينيًا؛ لأن سرجيوس عُرف بإيمانه الميافيزي، والذي دافع عنه أسيليوس، ولكن إفرايم بطريرك أنطاكية تحرَّج من شكوى سرجيوس، فقد كان البطريرك أرثوذكسيًا، واشتهر باضطهاده لليعاقبة، وقد علت مكانة اليعاقبة في تلك الفترة، وذلك بدعم من "ثيودورا" زوجة الإمبراطور جستنيان[١].

ووجد إفرايم سرجيوس رجلَ علم وثقافة، وعارفًا باليونانية، واستخدمه في بعض الأمور فوجده صاحب خبرة، وعلى استعداد لفعل أي شيءٍ يُطلب منه، فأعجب به، ولخوف البطريرك من إمكانية عودة ساويرس إلى كرسي أنطاكية، قرر الاستعانة بسرجيوس وإرساله كرسول له إلى القسطنطينية؛ لحاجة الإمبراطور جستنيان لسفراء له إلى البابا أجابيتوس كبير أساقفة روما، وكي يطلب مساعدة البابا ضد المد المتسارع للمونوفيزية في القسطنطينية[٢]. وتحرك سرجيوس إلى القسطنطينية في ١٣ مايو من سنة ٥٣٥م، ووصل العاصمة الملكية في ٢٠ فبراير من سنة ٥٣٦م، ومنها ذهب إلى روما، ووجد سرجيوس أجابيتوس يتأهب للخروج إلى القسطنطينية في مهمة أخرى، وهي المفاوضة على الصلح مع ثيوداهاد، والذي أراد أن يتصالح مع جستنيان. وسافر سرجيوس والبابا سويًا إلى القسطنطينية، ولم ينجح البابا في مهمته تلك، وانتهى به الأمر معترضًا على تهاون الإمبراطور مع اليعاقبة، وفي أثناء ذلك توفي سرجيوس فجأةً في روما بعد تلك الواقعة بفترة قصيرة في إبريل من سنة ٥٣٦م، وقيل إنه مات في طريق عودته من روما إلى القسطنطينية، وتبعه أجابيتوس بعده بمدة صغيرة[٣].

٥- مؤلفاته

يعد سرجيوس الرأسعيني أهم من يمثل معرفة السريان بالعلوم اليونانية في القرن السادس

---

(1) Arthur R. A., Pseudo-Dionysius as Polemicist: 19.

(2) Fiori E., Sergius of Reshayna, in: H. Lagerlund, Encyclopedia of Medieval Philosophy "Philosophy Between 500 and 1500", Springer, New York, 2010: 1186.

(3) Zachariah Of Mitylene, The Syriac Chronicle, Translated Into English By: F. J. Hamilton, E. W. Brooks, London, 1899: 266-268.
Also: Sergius of Resaina. In: "New Catholic Encyclopedia. Encyclopedia.com. 2 Jan. 2017. (http://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/sergius-resaina)

الميلادي، ووفقًا لما قاله حنين بن إسحاق، والذي اعتمد على ترجمات سرجيوس السريانية في ترجمته لأعمال جالينوس، وترجمها حنين إلى العربية، فإن سرجيوس ترجم إلى السريانية حوالي ثلاثين كتابًا لجالينوس، منها المؤلفات التعليمية الرئيسية في منهج التعليم الطبي في مدرسة الإسكندرية، والتي لم يصلنا منها إلا عددٌ قليل. ولم يقتصر اهتمام سرجيوس على علم الطب، فقد ترجم إلى السريانية خمسة كتب من التراث الصوفي المنسوب إلى ديونيسيوس، وله مؤلفان فلسفيان هما شرحان على كتاب المقولات لأرسطو، كتب أحدهما إلى شخص يدعى «فيلوثيوس» (Philotheos)، وهو الشرح الأصغر. وإلى آخر يدعى «ثيودور» (Theodore)، بعنوان "إلى ثيودور في الغرض من منطق أرسطو" في سبعة كتب، وله ترجمات سريانية لكتاب "في العالم" المنسوب لأرسطو، وكتاب "في مبادئ الكل" للإسكندر الأفروديسي[1].

ويعد سرجيوس أول كاتب سرياني نعرفه يقوم بشرح مؤلفات أرسطو بالسريانية، وقد شرح كتاب المقولات سنة ٥٣٠م؛ أي في فترة متأخرة من حياته، وثيودور الذي يخاطبه في الشرح، خاطبه أيضًا في عدة ترجمات أخرى لمؤلفات جالينوس. وقد عمل سرجيوس في ظل الحكم الروماني، وتخبرنا المصادر أن ثيودور كان أسقف مدينة «كرخ جودان» (Karkh Juddan)، والتي تقع على نهر ديالا بالقرب من الحدود التي تفصل بين العراق وإيران حاليًا. وقد ذكر حنين بن إسحاق ثيودور أسقفًا لكرخ جودان في واحدة من مخطوطتي «الرسالة»، والتي ذكر فيها ترجمات جالينوس. ولو صحَّ كون ثيودور المذكور من تلك المنطقة، فإن ذلك يعد دليلًا على وصول طب جالينوس ومنطق أرسطو إلى بلاد فارس في ترجمته السريانية في بداية القرن السادس الميلادي[2]. ولذلك أهمية كبيرة؛ لأنه يعد أول مثال على عمل السريان كناقل للفلسفة والطب اليوناني إلى الإمبراطورية الساسانية.

وقد اكتشف إرنست رينان خلال إحدى زياراته إلى لندن سنة ١٨٥٢م مجموعة من المخطوطات السريانية في الفلسفة، كانت محفوظة في المتحف البريطاني في ثلاث مخطوطات، وهي: (الملاحق ١٤٦٥٨ و ١٤٦٥٩ و ١٤٦٦٠)، وتحدث رينان مع أحد أصدقائه عن هذه المخطوطات في رسالته «رسالة إلى السيد رينو عن بعض المخطوطات السريانية في المتحف البريطاني». ويحتوي مخطوط (لندن، الملحق ١٤٦٥٨) على عدة نصوص نسبها الناسخ إلى سرجيوس. ويتكون المخطوط من ١٨٨ ورقة، ومؤرخ بالقرن السابع الميلادي، ووجد أصل المخطوط في العراق، وانتقل إلى دير السريان بوداي النطرون، ومنه إلى المتحف البريطاني سنة ١٨٤٠م، ويحتوي المخطوط على ستة وعشرين كتابًا، منها ثلاث رسائل لسرجيوس، وهي:

---

(1) Takahashi H., Syriac as a Vehicle for Transmission of Knowledge across Borders of Empires: 32.

(2) Ibid: 36.

١- في الغرض من كتب أرسطو.

٢- في الجنس والنوع والفرد.

٣- في فعل (أو في تأثير) القمر على رأي الفلكيين. (اختصر فيه سرجيوس أو شرح كتاب «في أيام البحران» لجالينوس).

ويتبع رسالة سرجيوس «في فعل القمر» في المخطوط ذاته جزءٌ لمجهول في حركة الشمس، نُسبت إلى سرجيوس[١]، وحدده الباحثون بأنه جزء من كتاب الإيساغوجي لبولس السكندري. وفي المخطوط أجزاء أخرى لسرجيوس في علم الفلك، عرفت من قبل كترجمته السريانية لشرح جالينوس على الكتاب السادس من كتاب أبقراط «إيبيديميا»، وهي ترجمة سرجيوس لشرح جيسيوس (ق ٥م) للكتاب السادس من كتاب «إيبيديميا»[٢].

وأتناول فيما يأتي -بشيء من التفصيل- مؤلفات سرجيوس ثابتة النسبة إليه:

١- شرح سرجيوس كتاب «المقولات» لأرسطو

وصلت إلينا مقدمة سرجيوس القصيرة لكتاب المقولات لأرسطو، والتي عنونها ب «كلام سرجيوس كبير أطباء رأس العين في المقولات لأرسطو الفيلسوف»؛ وهي عبارة عن مقدمة كتبها سرجيوس لدراسة فلسفة أرسطو ومقولاته، وكتبها إلى فيلوثيوس. وقد وصلتنا المقدمة في مخطوط واحد، محفوظ الآن في مكتبة برلين برقم ٨٨ سرياني، والنص كامل، وهو في ١٧ ورقة، والمخطوط بتاريخ (١٢٥٩/ ١٢٦٠م)، بخط سرياني مشرقي، ومجهول الناسخ، والنسخة بها آثار رطوبة، وعدد الأسطر من ٢٩ إلى ٣٧ سطرًا، والنص في مجمله غير مشكول[٣]. وكتب سرجيوس أيضًا رسالة أطول من المقدمة السابقة، شرح فيها مقولات أرسطو لشخص يدعى ثيودور، وهي في سبعة كتب، واتبع فيها نفس منهج الشروح المنطقية السكندرية، وعنوانها «كتاب ألفه مار سرجيوس رئيس الأطباء في الغرض من كل المؤلفات الأرسطية»[٤].

وقد كتب سرجيوس (مقدمة إلى أرسطو ومقولاته إلى فيلوثيوس) بعد كتابته (شرح مقولات

---

(1) Watt J. W., Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 143, No. 1, Harrassowitz Verlag, 1993: 69.

(2) Takahashi H., The Mathematical Sciences in Syriac: From Sergius of Resh-'Aina and Severus Sebokht to Barhebraeus and Patriarch Ni'matallah, Annals of Science 68, Tokyo, 2011: 479.

(3) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 83-84.

(4) Fiori E., Sergius of Reshayna: 1186.

أرسطو إلى ثيودور)، والمقدمة في الغالب هي اختصار للشرح، وهي مقدمة عامة لفلسفة أرسطو. وعلى الرغم من ذكر سرجيوس كتاب المقولات لأرسطو عدة مرات في شرحه المقولات إلى ثيودور، فإنه لم يذكره أبدًا في مقدمته التي كتبها لفيلوثيوس عن الكتاب. كما أن منهجه في المقدمة يختلف تمامًا عن منهج الشرح؛ فالشرح كتب من عدة محاضرات في شرح كتاب المقولات، بينما قدّم المقدمة لبعض العارفين بموضوعها، ما يدل أن المقدمة هي اختصار للشرح الذي كتبه إلى ثيودور، وتؤيد الشروح السكندرية ذلك الطرح، خاصةً وأن الشراح السكندريين اعتادوا كتابة مقدمات فلسفية عامة قَدَّموا فيها ومَهَّدوا لدراسة فلسفة المعلم الأول، ولكن مقدمة سرجيوس تختلف عن المقدمات التي كتبها السكندريون أمثال: «أوليمبيودوروس، وإلياس، ودافيد»، في أن سرجيوس لم يعرض ويفسر فيها كل الرؤوس التمهيدية التي ناقشها السكندريون في مقدماتهم، ولم يكتبها سرجيوس ككتاب مدرسي تعليمي، ولكن كمقدمة عامة لفلسفة أرسطو، والمخاطب بها أولئك القلة من أصحاب التعليم المتقدم[١].

٢- ترجمة سرجيوس تراث ديونيسيوس الأريوباغي

يعد سرجيوس أول مترجم سرياني للتراث المنسوب إلى ديونيسيوس[٢]، ورغم نتاجه العلمي الكبير، فإن من الغريب أن ترجمة سرجيوس تراث ديونيسيوس هي الترجمة الوحيدة لنص مسيحي من بين كتاباته[٣]، وكانت تلك الترجمة سبب الانتشار السريع لتلك المؤلفات في مراكز التعليم في العالم المسيحي السرياني[٤]. وترجم سرجيوس هذه المؤلفات في مرحلة متأخرة من حياته، تقريبًا في آخر ثلاث أو أربع سنوات من حياته؛ وبالتالي ترجمت مؤلفات ديونيسيوس إلى السريانية حوالي ٥٣٣/٥٥٤م[٥].

وقيل إن سرجيوس كان عارفًا بمؤلف الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس، وكان على اتصال به[٦]، وقدم «بيرسيزيل» الحجج على أن تراث ديونيسيوس كان عملًا مشتركًا قام به سرجيوس

(1) Aydin S., “Sergius of Reshaina” Introduction to Aristotle and his Categories: 67-68.

(2) Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: 7.

(3) Arthur R. A., Pseudo-Dionysius as Polemicist: 19.

(4) Graig E., Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 1998: 7000.

(5) Fiori E., Sergius of Reshaina and Pseudo-Dionysius: A Dialectical Fidelity, in: Watt J., Lossl J., Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome And Baghdad, Ashgate, England, 2011: 179.

(6) Golitzin A., Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita, Liturgical Press, Minnesota, 2014: 405.

وأحد مساعديه وستيفن بار سوذايلي (Bar Sudhaili)[1]. واعتقدت «روزماري آرثر» أن سرجيوس الرأسعيني هو نفسه مؤلف تراث ديونيسيوس الذي وصل إلينا، وألفه للرد على مجموعة من الناس منهم بار سوذايلي، وربما ألفه سرجيوس لنفسه. وأعتقد أنه من الصعب أن يقوم سرجيوس بتأليف تلك المؤلفات باللغة اليونانية، ثم يقوم هو نفسه بترجمتها كاملةً إلى السريانية.

ويتكون تراث ديونيسيوس من أربعة رسائل، وهي وفق ترتيبها في ترجمة سرجيوس: «في الأسماء الإلهية»، و «في الطغمات (الدرجات) السماوية»، و «في الثيولوجيا الصوفية (أو السرية)»، و «في الطغمات (الدرجات) الكنسية»، بالإضافة إلى عشرة خطابات أخرى. وفي مقدمة سرجيوس لترجمته السريانية لتراث ديونيسيوس، والتي كتبها قبل الترجمة بفترة طويلة وعنونها ب»الكلام في الحياة الروحية»، أحصى فيها كل المؤلفات الواردة في ذلك التراث، وكتب مختصرًا عن كل رسالة منها، وأشار فيها إلى محتواها[٢].

وهناك ثلاث ترجمات لتراث ديونيسوس إلى السريانية، الأولى لسرجيوس الرأسعيني، وقد وصلنا مخطوط وحيد للترجمة، كتب تقريبًا في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي، أو في بداية القرن السابع، وهو أول مخطوط وصل لنا لتراث ديونيسيوس، وهي ترجمة واضحة عن الأصل اليوناني. والثانية هي مراجعة فوكاس بار سرجيس الكاملة لترجمة سرجيوس، والتي أتمها في (٦٨٤/٦٨٦م). والثالثة ترجمة لمجهول اقتصر فيها على ترجمة الثيولوجيا الصوفية، واعتمد فيها على الترجمة اللاتينية للنص[٣].

وقد بقيت ترجمة «سرجيوس» لتراث ديونيسيوس في مخطوطٍ وحيدٍ (Sin. Syr. 52) محفوظٍ في مكتبة دير سانت كاترين في سيناء، وهو مخطوط ناقص البداية والنهاية، وينتهي عند بداية الرسالة الخامسة، والنهاية بحالة مهترئة. وقد عُثر سنة ١٩٧٥م على أجزاءٍ من جزء مفقود من خاتمة المخطوط في سرداب مخفي في الدير، وقد حققها ونشرها «سيباسشيان بروك» (Brock) سنة ١٩٩٥م، وعثر «كيرش» في المكتبة الوطنية الفرنسية على نصف الجزء المفقود من بداية المخطوط.

---

(1) Ibid: xxi.

(2) Perczel I., The Pseudo-Didymian De trinitate and Pseudo-Dionysius the Areopagite: A Preliminary Study, in: Markus Vinzent: STUDIA PATRISTICA VOL. LVIII "Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011", Vol. 6 "Neoplatonism and Patristics", Peeters, Paris, 2013: 87-88.

(3) Perczel I., The Earliest Syriac Reception of Dionysius, Blackwell Publishing, 2008: 559.
Also: Perczel I., Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study', in: Proclus et la Theologie Platonicienne, Segonds and Steel (eds). Leuven: Leuven University Press, 1997: 512.

ونُسخ المخطوط فيما بين القرن السابع والثامن الميلاديين[1]، وبه أجزاء كثيرة كتبت فيما بين نهاية القرن السادس وأوائل السابع الميلادي[2]. وقد ترجم وحقق مقدمة الترجمة «دوم شرود» إلى الفرنسية سنة ١٩٦٠م. وقد ساعد مار ستيفن سرجيوس في ترجمة تراث ديونيسيوس، وأطلق عليه سرجيوس «أخونا مار ستيفن»، والذي يحتمل أنه كان راهبًا، وعمل ناسخًا لسرجيوس.

٣- ترجمة سرجيوس تراث جالينوس الطبي

كان سرجيوس طبيبًا، واشتغل رئيسًا للأطباء في مدينة رأس العين، وترجم من اليونانية إلى السريانية ثلاثين رسالة لجالينوس، واثنتي عشرة رسالة لأبقراط. ولا تزال بعض ترجمات سرجيوس لجالينوس محفوظة في المتحف البريطاني في قسم المخطوطات تحت رقمي (١٤٦٦١ و١٧١٥٦) مخطوطات، والمخطوطات المحفوظة تحت الرقم الأخير عبارة عن مقتطفات بالسريانية من «الفن الطبي»، و«فوائد الأغذية». وقد نشرها إدوارد سخاو في كتابه (Inedita Syriaca) في فيينا سنة ١٨٧٠م[3]، ولم يبقَ إلا عددٌ قليل من النصوص الطبية المكتوبة بالسريانية، وبدأ الباحثون في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين في تحقيق بعض هذه النصوص.

ولم يصلنا الآن من ترجمات سرجيوس الطبية الكثيرة إلا ثلاث رسائل صغيرة؛ وهي: «في قوة الأدوية المفردة» (من الكتاب السادس إلى الثامن)، و«الصناعة الطبية» (الفصول ٢٣ و ٢٤، ومن ٢٨ إلى ٣١)، و«خواص الأغذية» (من الفصل ٥٨ إلى ٦١)، بالإضافة إلى أن لسرجيوس شرحًا وصلنا على الكتاب الثالث من «أيام البحران»، وهو كتاب في علم الفلك. وقد اكتشف حديثًا ترجمة عربية مكتوبة بحروف عبرية لمقدمة سرجيوس لشرح جالينوس كتاب أبقراط في الغذاء (سأشير إليها بشيء من التفصيل في مكانها في البحث)[4]. وقدم لنا حنين بن إسحاق في كتابه «الرسالة» توثيقًا لترجمات سرجيوس الطبية لمؤلفات جالينوس من اليونانية إلى السريانية؛ وهي المؤلفات التي تشكل منهج التعليم الطبي في مدرسة الإسكندرية المتأخرة، والتي أطلق عليها العرب «جوامع الإسكندرانيين».

٤- ترجمة سرجيوس كتاب «في مبادئ الكل» للإسكندر الأفروديسي

كان المعروف أن سرجيوس هو مؤلف كتاب «في مبادئ الكل»، إلى أن وصفه «ميلر» سنة

---

(1) Perczel I., “Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus: Some Preliminary Remarks, “in: Baffoni C., La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2000: 81-82.

(2) Golitzin A., Mystagogy: xx.

(٣) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ: ٤٤.

(4) Kessel G., The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification: 122.

١٩٩٤م بأنه ترجمةٌ حرة قام بها سرجيوس لنص الإسكندر الأفروديسي (حوالي ٢٠٠م) «في مبادئ الكل»، وإضافات له على النص الأصلي. وأصبح من الواضح الآن أن الترجمة السريانية للكتاب هي تنقيحٌ قام به سرجيوس لنص الإسكندر اليوناني، واتبع فيه سرجيوس كتاب الإسكندر، وأضاف إليه وبدَّل؛ لكي يجعله أكثر قبولًا وتوافقًا مع المعتقدات المسيحية[١]. ووصلت إلينا الترجمة السريانية بعنوان «رسالة في مبادئ الكل، ألَّفها الأسقف سرجيوس الرأسعيني بحسب رأي أرسطو الفيلسوف...»، وقد كتب سرجيوس الكتاب لشخص خاطبه ب«صديقي»، وذكره مرتين في متن الكتاب بنفس الصفة. وفي الكتاب اختصار لبعض الحجج الأطول في كتاب الإسكندر «في الكون»؛ وهو الكتاب الذي فُقد أصله اليوناني، ويمكننا قراءة ترجمته العربية[٢]. والترجمة العربية نشرها عبد الرحمن بدوي في كتابه «أرسطو عند العرب»، وهي بعنوان «مقالة الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطالس الفيلسوف»[٣]، وأعاد نشرها تشارلز جينيكواند (Genequand) سنة ٢٠٠١م بعد تحقيقها ودراستها[٤].

وهناك ترجمتان عربيتان لكتاب الإسكندر الأفروديسي «في مبادئ الكل»، إحداهما تنسب لإبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب (كان حيًا في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي)، والترجمة العربية الأخرى أقصر من الأولى، وقام بها أبو عثمان الدمشقي (توفى بعد ٩١٤م)، وكلتا الترجمتين تمت من ترجمة سريانية مفقودة للكتاب قام بها حنين بن إسحاق، وقد اعتمد حنين في ترجمته كتاب الإسكندر على نسخة يونانية للكتاب، وترجمة سرجيوس له، واقتبس حنين من كتاب سرجيوس عدة اقتباسات، ونجد نفس الاقتباسات في الترجمتين العربيتين للكتاب[٥].

٥- ترجمة سرجيوس كتاب «في العالم» المنسوب لأرسطو

يعد غالبية الباحثين كتاب «في العالم» غير صحيح النسبة إلى أرسطو، ولكنه ارتبط باسم المعلم الأول منذ زمن طويل[٦]، وقد وصلت إلينا الترجمة السريانية للكتاب في مخطوط وحيد محفوظ في المكتبة البريطانية برقم (الملحق ١٤٦٥٨ أوراق 107v- 122 r)، ونُسخ المخطوط في

---

(1) Ibid: 117.

(2) Fiori E., Sergius of Reshayna: 1186.

(٣) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب "دراسة ونصوص غير منشورة"، ج١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م: ٢٧٦.

(4) Genequand C., Alexander of Aphrodisias on the Cosmos "Arabic Text with English Translation, Introduction and Commentary", Leiden, 2001.

(5) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 15-16.

(6) McCollum A.C., A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo, Piscataway, Gorgias Press, 2009: 1.

القرن السابع الميلادي، في حين ترجع أقدم الشواهد اليونانية للكتاب إلى القرن الميلادي الثاني. وللترجمة السريانية لكتاب «في العالم» أهميةٌ في استرجاع النص اليوناني للكتاب، بالإضافة إلى أن دراسة الترجمة ذاتها تعد مثلاً للبيئة الثقافية السريانية التي تمت فيها الترجمة، وتكشف دراسة النص السرياني تأثيره في المؤلفات السريانية التي كتبت بعده.

وقد كُتب في أول الترجمة السريانية «رسالة أرسطو الفيلسوف، والتي ترجمها من اليونانية إلى السريانية الفاضل مار سرجيوس أسقف مدينة رأس العين». وأشار المترجم في مقدمة الترجمة بأنها رسالة ألفها أرسطو الفيلسوف، وكتبها للإسكندر الملك في معرفة الأشياء المخلوقة، وذكر المترجم أيضًا في المقدمة أنه قام بالترجمة استجابةً لطلب أحد الأشخاص (مجهول)، وأن ذلك الشخص حصل على نسخة من النص اليوناني للكتاب، وهو من أرسله إلى المترجم، وهي النسخة التي اعتمد عليها المترجم في الترجمة السريانية للكتاب[1]. ولا نعرف من الذي يخاطبه سرجيوس في مقدمة الترجمة، ومن الشخص الذي ذكره أيضًا في المقدمة، وطلب من سرجيوس نسخة من الترجمة السريانية للكتاب، وقد اقترح إرنست رينان أن المخاطب في المقدمة هو ثيودور الذي خاطبه سرجيوس في عددٍ من مقدمات ترجماته الأخرى[2]، وزاد عليه رايت (Wright) بأن سرجيوس ترجم الكتاب كله بناءً على طلب ثيودور، ولكن عدم ذكر ثيودور في المقدمة يجعل من غير المؤكد كونه المخاطب في المقدمة[3].

٦- المؤلفات المنسوبة إلى سرجيوس

وصلنا مخطوط المكتبة البريطانية (الملحق ١٤٦٥٨، أوراق ١٤١ r–١٤٩ v) من القرن السابع الميلادي، ويضم المخطوط عدة أعمال منسوبة إلى سرجيوس، وعدة رسائل أخرى، وترجمات لمؤلفات يونانية في الفلسفة، والتي نُسبت إلى سرجيوس. فنُسب له مثلًا ترجمة كتاب «الإيساغوجي» لفورفوريوس، و«المقولات» لأرسطو، وكتاب «في النفس» المنسوب لأرسطو، وأنه ألَّفَ رسالتين «في أجزاء الكلام»، و«في النفي والإثبات»، وزاد رينان بأن سرجيوس أنجز بحثًا فلسفيًا في موضوع «الاسم والفعل»[4]، ولكن ليس من الثابت لسرجيوس أيٌّ من هذه الأعمال،

(1) Takahashi H., Syriac and Arabic Transmission of On the Cosmos, in: Thom J. C., Cosmic Order and Divine Power “Pseudo-Aristotle, On the Cosmos”, Mohr Siebeck, Tubingen, Germany, 2014: 155-156.

(2) McCollum A., "Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De mundo", in: Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: 168.

(3) Wright W., Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, Part 3, London, 1872: 178.

(٤) إفرام يوسف: الفلاسفة والمترجمون السريان: ٦٦.

والثابت له في مخطوط المكتبة البريطانية هي الرسائل التي ورد اسمه بها واضحًا وهم ست رسائل؛ وهي الرسائل التي ذكرتها أعلاه في الجزء المخصص لمؤلفاته صحيحة النسبة إليه[1].

٦- منهج سرجيوس الفلسفي

لم يكن أمام سرجيوس وهو يكتب شروحه الفلسفية نسخًا مكتوبة من شروح أمونيوس، أو فيلوبونوس، أو غيرهما من الشراح السكندريين، وكثيرًا ما أشار إلى أنه يفسر تلك النصوص مما يتذكره ويحفظه منها، خاصةً وأن معظم المحاضرات في مدرسة الإسكندرية كانت شفهية، وكان التلاميذ يُدونون تعليقات أساتذتهم، وتعليقاتهم الخاصة فيما بعد. ويمكن القول بأن شروح سرجيوس كانت من نتاج تعليقاته الشخصية على شروح أمونيوس، وبعضها كُتب أثناء حضوره المحاضرات المدرسية، وبالتالي تعد شروح سرجيوس الفلسفية أحد أهم المصادر المباشرة لمحاضرات أمونيوس الشفهية[2]، وفي حين كان سرجيوس من تلاميذ أمونيوس، لكنه عمل وأنتج فكره الفلسفي في سياق ثقافي آخر، وكتب مؤلفاته بالسريانية بدلًا من اليونانية[3].

ويشبه منهج سرجيوس في شروحه الفلسفية شروح معاصريه في مدرسة الإسكندرية المتأخرة، خاصةً شروح «أمونيوس، ويحيى النحوي، وأوليمبيودوروس»[4]. واتبع سرجيوس منهج شرح النص بصورة تعليمية، وكان يقدم للنص المشروح بمقدمة تمهيدية، ويتناول كلمات النص وفقراته وأفكاره بالشرح التفصيلي، وعدَّ سرجيوس شرحه الفلسفي مادة للتعليم المدرسي، بجانب نص أرسطو. وواضحٌ من منهج سرجيوس في شرحه السرياني على كتاب المقولات الأرسطي، أنه كان يفسر أرسطو لتلاميذٍ في حلقة دراسية، ويبدو أن المدرسة التعليمية السريانية التي تصورها سرجيوس ووضع منهجها التعليمي الأرسطي، هي مدارس الأديرة التي كان يأتي الطلاب إليها؛ ليتعلموا عن اللاهوت المسيحي، ولا نعرف على وجه التحديد عدد الأديرة التي أنشأت مدارس ملحقة بها لتعليم مثل تلك العلوم الفلسفية، وتبقى مدرسة «دير قنسرين» كأحد أشهر المدارس التي كانت تعلم العلوم الفلسفية في عصر سرجيوس.

ونجد في كتابات سرجيوس منهجين، أحدهما أرسطي: درس فيه مؤلفات أرسطو كما في المنهج التعليمي للأفلاطونية المحدثة. والمنهج الآخر اعتمد فيه على مؤلفات ديونيسيوس وإيفاجريوس

(1) Merx A., History of the Syriac Grammatical Tradition: 64.

(2) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 64.

(3) King D., Origenism in Sixth Century Syria: The case of a Syriac manuscripts of pagan philosophy, in: Furst, Alfonse d. Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, Adamantiana, Vol. 1, 2011: 179-180.

(4) King D., Why Were the Syrians interested in Greek Philosophy, In "Wood P., History and Identity in the Late Antique Near East", Oxford University Press, 2013": 63.

البنطي، وكلاهما كان يعد نفسه مفسرًا للكتاب المقدس. ولسرجيوس نصٌ في غاية الأهمية في شرحه كتاب المقولات لأرسطو، أعلن فيه بوضوح عن منهجه الفكري، وقال فيه إنه بدون منطق أرسطو لن نفهم فقط علمي الطب والفلسفة، بل لن يُكشف لنا حقيقة الكتب الإلهية المقدسة. إلا إذا وهب الله الإنسان القدرة على ذلك، وهو ما يحدث لأولئك الذين تعلو طبائعهم وطريقة حياتهم على غيرهم من البشر، ولا يحتاجون إرشادًا من أيِّ إنسان. وعدَّ سرجيوس منهج التعليم الأرسطي كتمهيد ضروري لفهم تفسير ديونيسيوس للكتاب المقدس(١).

ولم يترجم سرجيوس أيَّ محاورة لأفلاطون إلى السريانية، وفي المقابل ترجم العديد من مؤلفات أرسطو. ولا يعني هذا أن سرجيوس ابتعد بالكلية عن أفلاطون وفلسفته، بل ذكر أفلاطون في شروحه، ولكنه كان يتحدث عن أفلاطون وتلاميذه الأكاديميين، وتعارضهم مع أرسطو وكل المشائين، ومنهم الإسكندر الأفروديسي. ولم ينتقد سرجيوس أفلاطون، لكنه أعطى مساحةً أكبر للفلاسفة الأفلاطونيين من أفلاطون نفسه، بينما كانت المرتبة الفلسفية الأولى من نصيب أرسطو(٢).

٧- منهج سرجيوس في الترجمة

اتبع سرجيوس في تراجمه منهج الترجمة الحرة؛ أي أنه لم يلتزم بدقة بالنص المترجم في ترجمته، وكان مفسرًا للنص المترجم، ولم يلتزم بالترجمة الحرفية لكل كلمة في النص(٣). ويمكن وصف منهجه في الترجمة بالمنهج التفسيري(٤)، ويشترك حنين بن إسحاق وسرجيوس في نفس منهج الترجمة التفسيرية، والتي تهدف بالأساس إلى نقل معنى النص بما يفهمه قارئ النص في ثقافته، وربما يرجع الاختلاف بينهما في جودة الترجمة إلى التطور اللغوي الذي حدث في اللغة السريانية في الثلاثة قرون ونصف، والتي تفصل بين سرجيوس وحنين(٥).

ويلاحظ دارس مناهج ترجمة التراث الطبي من اليونانية إلى السريانية، سيطرة اثنين من المترجمين على نقل تلك المؤلفات إلى السريانية؛ هما سرجيوس الرأسعيني (ت ٥٣٦م) وحنين بن إسحاق (ت ٨٧٣م). وقد انتُقِصَ من قدر ودقة ترجمات سرجيوس مقارنة بنقل حنين بن إسحاق، ولم يكن ذلك الرأي من نتاج بحث، وتحليل لغوي وفيلولوجي وعلمي، بل من قبول

(1) Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad: 34.

(2) Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad: 33.

(3) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 163.

(4) King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary, Brill, 2010: 171.

(5) Fiori E., Dionigi l’Areopagita e l’origenismo siriaco: 84.

ادعاءات حنين بن إسحاق ذاته في كتابه «الرسالة» ومن أخذ برأيه، والذي لم يذكر فيه ترجمات سرجيوس السريانية إلا ويصفها بالرداءة والسوء، وغيرها من الأوصاف التي تقلل من قيمتها. ويبقى من الصعب مقارنة منهج الترجمة الذي اتبعه كلا المترجمين؛ وذلك لأنه يندر بقاء الترجمات السريانية لنفس الأعمال التي ترجمها سرجيوس وحنين إلى السريانية ليتم مقارنتها ودراستها(١).

ويبدو أن الدافع وراء الانتقاص من قدر ترجمات سرجيوس مقارنةً بما نقله حنين بن إسحاق كان مقصودًا، بدأه ودعمه حنين ذاته، وذلك فيما يبدو لإعلاء قدره على كل من سواه، وربما للترويج لترجماته على حساب ما سبقها، خاصةً وأن المؤرخين تحدثوا كثيرًا عن المكاسب المادية التي كان يحصل عليها المترجمون إلى العربية من الخلفاء العباسيين، ومنهم حنين الذي قيل إنه كان يُكافَأ بوزن الترجمة ذهبًا. ومع ذلك فلا يمكننا إغفال الدور الذي قام به سرجيوس في نقل التراث الطبي اليوناني إلى العالم الإسلامي، فكان سرجيوس أول من ترجم الطب اليوناني إلى السريانية، وهي مسألة في غاية الصعوبة حتى على أمهر المترجمين، بالإضافة إلى ما رواه حنين ذاته من أن سرجيوس هو من نقل تقريبًا جل تراث جالينوس إلى العالم السرياني.

كما أن العديد من أعمال حنين لم تكن ترجمة، بل كانت إصلاحًا للترجمات التي قام بها سرجيوس، ولا يقلل ذلك من الدور المهم الذي قام به حنين في ترجماته وإصلاحاته، ويحسب له أنه كان أول من وضع وحدد المصطلحات الطبية العربية، مقارنة بترجمات سرجيوس ومن تلاه من السريان، والذين عملوا على نقل المصطلح الطبي اليوناني كما هو إلى السريانية، ولم يجتهدوا في إيجاد ما يقابل تلك المصطلحات في اللغة المنقول إليها، مع الوضع في الاعتبار أن منهج الترجمة الذي اتبعه سرجيوس كان له محدداته، فقد واجهته صعوبات في ترجمة مصطلحات الأدوية والنباتات وغيرها، وكان عليه أن يحدد النباتات بصورة صحيحة ودقيقة، بما فيها النباتات الغير موجودة في بيئة المترجم، ما يعني أن ترجمة سرجيوس الحرفية لها ما يبررها(٢).

وتكشف الرسالة لحنين بن إسحاق كثيرًا من المسائل المتعلقة بتاريخ الترجمة إلى العربية، وأهم المترجمين ومدى إتقانهم للترجمة، ورواج الترجمة إلى العربية وزيادة الطلب عليها، ونقد الترجمات السابقة والسعي لإصلاحها أو إعادة ترجمتها، وهل تمت إلى السريانية أولًا ثم العربية أم للعربية مباشرة، ومن طالبو الترجمة من العلماء والأطباء؟ ويعد سرجيوس الرأسعيني وأيوب الرهاوي أكثر مترجمين ذكرهما حنين وكان لهما الفضل في ترجمة أكبر عدد من أعمال جالينوس

---

(1) Bhayro S., Hawley R., Kessel G., Pormann P. E., The Syriac Galen palimpsest: Progress, prospects and problems, in Journal of Semitic studies 58.1, Oxford University Press, 2013: 139.

(2) Bhayro S., Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen's Pharmacopia, ‘‘Aramaic Studies’’, SAGE, 2005: 156.

إلى السريانية، وقد أشار حنين إلى جهودهما وأسبقيتهما في الترجمة ووجه لهما نقدًا قويًا، ومع هذا النقد يظل لهما فضل السبق في الترجمات الطبية من اليونانية إلى السريانية، ويوضح نقد حنين لمنهج سرجيوس في الترجمة الفرق بين طريقتيهما في الترجمة[١]. ولا بُدَّ من القول بأن نقد حنين لذلك الكم الكبير من ترجمات سرجيوس وإن كان من قبيل الغيرة المهنية، فإنه يوضح مقدار المنافسة بينهما في الترجمة، ومدى رواج وانتشار ترجمات سرجيوس بين العلماء والأطباء العرب.

فلسفة سرجيوس الرأسعيني

١- فلسفة سرجيوس في شرح المنطق الأرسطي في العالم السرياني

عمل سرجيوس على نقل الرؤية العامة للفلسفة الأرسطية كما قال بها أمونيوس وتلاميذه في مدرسة الإسكندرية إلى السريان، ولكنه لم يَظْهر في كتاباته مدافعًا عن فلسفة تقدم الحجج والبراهين الفلسفية لنصرة العقائد المسيحية، ولا يبدو متبعًا منهج الزهد المسيحي السائد في عصره، ومن أمثلة ذلك أنه لم ينشغل في كتابه «في مبادئ الكل» بمسألة أزلية العالم، حتى إن القارئ غير المهتم بالمسألة لن يلاحظ غيابها عن النقاش في الكتاب، وفي المقابل اعتمد سرجيوس منهج انتقاء ما اعتقد في قيمته في التراث الأرسطي، وأعاد صياغته وتفسيره بغرض جديد؛ وهو التأكيد على وحدانية وتعالي المحرك الأول، والذي وصفه ب»خالق الكل»[٢].

ومن الترجمات والتآليف السريانية التي وصلتنا نلاحظ اهتمام السريان بالمنطق والعلم اليوناني أكثر من اهتمامهم بالأدب والخطابة الهللينية[٣]. وعلى الرغم من قول سرجيوس في مقدمته إلى شرح كتاب المقولات بضرورة علم المنطق في دراسة الثيولوجيا، فإنه لم يعمل أبدًا على استخدام المنطق مباشرة في بناء المصطلحات والتعريفات الكريستولوجية، وكان يقصد من دراسة المنطق أن يبني منهجه التعليمي على المنطق البرهاني المتمثل في مؤلفات الأورجانون الأرسطي، قبل أن ينتقل لدراسة الطبيعيات، والأخلاق، والميتافيزيقا؛ ولينتهي الطالب في منهجه ببلوغه معرفة تصور الأفلاطونية المحدثة في الكون والثيولوجيا الموجودة في تراث ديونيسيوس، وعدَّ سرجيوس دراسة المنطق أداة لدراسة الفلسفة، وآلة لتكوين البراهين العقلية في صحة ما يقوله الكتاب المقدس، ولكنه لم يستخدم المنطق أداةً في النزاعات الكريستولوجية[٤].

---

(١) أحمد عبد الحليم عطية، البيان التأسيسي الأول "قراءة في (النص-الوثيقة) للترجمة في الحضارة العربية"، هرمس، بدون تاريخ: ٢٢، ٢٦.

(2) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 176.

(3) Watt J.W., Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac: 64.

(4) King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: 6-7.

وقد تركزت دراسة السريان بداية من القرن السادس الميلادي على إيساغوجي فورفوريوس والكتب الثلاثة الأولى من الأورجانون (المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى «الفصل السابع من المقالة الأولى»)، وهناك تراث متصل من الشروح والتآليف السريانية في المنطق الأرسطي من سرجيوس إلى القرن العاشر الميلادي خاصةً في مدرسة بغداد الفلسفية. وكانت دراسة المنطق في منهج التعليم الأرسطي في نهاية العصر الكلاسيكي هي مقدمة لدراسة فلسفة أرسطو النظرية (الطبيعة، والرياضيات، والميتافيزيقا)، ثم فلسفته العملية (الأخلاق، والتدبير المنزلي، والسياسة)، وباستثناء ترجمة سرجيوس لكتاب «في العالم» المنسوب لأرسطو، ليس هناك دليلٌ على ترجمة منهج التعليم الأرسطي كاملًا إلى اللغة السريانية، باستثناء بعض مؤلفاته المنطقية وذلك إلى زمن حنين بن إسحاق، وربما تُرجم قبل زمن حنين كتابي الطبيعة والحيوان وأجزاء من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو؛ لإشارات يعقوب الرهاوي إليهم، ولكنهم لم يصلوا إلينا[١].

وليس صحيحًا أن سرجيوس عمل على ترجمة كل مؤلفات أرسطو اليونانية إلى السريانية كما اعتقد البعض؛ وذلك لأننا لم نعثر إلى الآن من تلك الترجمات على ما يدعم ذلك الرأي، كما أنه لم يُصرح في أيّ من أعماله بذلك، والمؤكد أنه أراد أن يشرح كل كتابات أرسطو للمتحدثين بالسريانية، وأيضًا لَم يصلنا من تلك الشروح إلا شرحه كتاب المقولات، بالإضافة إلى ترجمته كتاب «في العالم» المنسوب إلى أرسطو[٢].

ولنا أن نتساءل: لمَ لمْ يترجم سرجيوس كتاب المقولات من اليونانية إلى السريانية؟ وهو الذي ترجم العديد منَ المؤلفات اليونانية الأخرى، كما أنه شرح الكتاب مرتين، والشرح يتطلب وجود النص المشروح. والإجابة هي أن تلاميذ سرجيوس كانوا يقرأون ويعتمدون على النص اليوناني الأصلي للمقولات، وهم يستمعون لشرحه السرياني للكتاب، وهو ما ينطبق على النصوص اليونانية الأخرى لمؤلفات أرسطو، خاصةً وأن طلابَ العلم السريان في تلك الفترة كانوا يعرفون اللغتين اليونانية والسريانية[٣]. وقد يكون ميل سرجيوس المسيحي إلى التقليل من قدر الأفكار الوثنية، هو ما جعله يميل إلى شرح موضوعات المقولات؛ وهي الموضوعات المفيدة للطالب المسيحي، أكثر من أن يترجم ذلك النص الوثني كله، رغم أن نص المقولات لا يحتوي على أفكار تناقض اللاهوت الكنسي. وربما اتبع في شروحه الأرسطية الأخرى التي نوى القيام بها –ولم يستطع أو أنه قام بها ولم تصلنا– نفس المنهج في شرح تلك المؤلفات بما لا يخالف العقائد

(1) Watt J.W., Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac: 68-69.

(2) Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: 8.

(3) Watt J. W., "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad", in: Journal for Late Antique Religion and Culture, 4 (2010): 31. (http://www.cardiff.ac.uk/clarc/jlarc(:

المسيحية[1]. وبالتالي فإن منهج سرجيوس في الشرح دون الترجمة يمكن إرجاعه إلى أغراضه التعليمية والدينية، ورغبته ليس فقط في نقل فكر أرسطو إلى السريان، بل شرحه وتقديم الحلول لبعض مشكلاته.

وقال سرجيوس في شرحه المقولات إنه بعد شرحه رسائل أرسطو المنطقية: «سنكمل إلى رسائله الأخرى (أرسطو)، والتي تقع ضمن كتبه العملية، ثم الطبيعيات، والرياضيات، ثم رسائله الأخيرة والمسماة ب»الإلهية»»[2]. فيعد شرحه المقولات بداية سلسلة من الشروح التي أراد أن يشرح فيها كل رسائل المنطق الأرسطي، وبالتأكيد لم يعتبر سرجيوس المقولات الكتاب الأرسطي الوحيد الذي يستحق الدراسة والشرح.

ويمكننا عد شروح «سرجيوس، والنحوي، وسمبليكيوس، وأوليمبيودوروس»، بالإضافة إلى ما قاله أمونيوس في تعليقاته على كتاب المقولات وصفًا كاملًا لأفكار ومنهج أمونيوس ومدرسة الإسكندرية المتأخرة في شرح المقولات[3]، وهو ما جعل تيموثاوس الأول[4]× في القرن التاسع الميلادي يضع سرجيوس من بين شراح مدرسة أمونيوس الفلسفية السكندرية[5].

وقد عنون سرجيوس مقدمته لكتاب «المقولات» ب»الرسالة التي ألفها سرجيوس رئيس الأطباء فيما يخص الغرض من مقولات أرسطو الاسطاغيري نسبًا والفيلسوف بصنعته». وهو عنوان يتطابق مع المنهج السكندري في المقدمات الفلسفية التي كانوا يكتبونها تمهيدًا لشرح الأورجانون الأرسطي، وأجاب سرجيوس في ذلك الشرح عن بعض الأسئلة المعتادة التي كان السكندريون يبدأون بها منهجهم التعليمي، ويتبين من تلك المقدمة الأهمية التي وضعها سرجيوس لمؤلفات المنطق الأرسطي في كل نواحي التعليم السرياني، وفي دراسات وتفسير الكتاب المقدس، كما تلقي المقدمة الضوء على منهج سرجيوس في ترجمته مؤلفات جالينوس الطبية. وواضحٌ من محتوى أول مقالتين من الشرح أنه شرح على طريقة الإسكندرانيين، حيث عدَّ سرجيوس كتاب المقولات أول عمل في المنهج التعليمي الفلسفي، وعرض سرجيوس لهذا المنهج قبل أن يبدأ في موضوع كتاب المقولات ذاته.

وأعرض فيما يأتي المحتوى العام لشرح (والذي يتضمن أفكاره في المقدمة) سرجيوس كتاب

(1) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 51-52.

(2) King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: 36.

(3) Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad: 32.

(٤) ×تيموثاوس الأول (٧٨٠-٨٢٠م): بطريرك السريان الشرقيين، سكن بغداد، وكان عارفًا باليونانية والعربية، بالإضافة إلى السريانية لغته الأصلية.

(5) King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: 36.

المقولات، والذي يتكون من سبعة كتب، وأشير ببعض التفصيل إلى الموضوعات الفلسفية التي تناولها سرجيوس في شرح منطق أرسطو:

الكتاب الأول: يحتوي على (مقدمة، وأجزاء الفلسفة أو تقسيمها إلى نظرية وعملية، وتقسيم أعمال أرسطو، وخاتمة مختصرة).

وقد بدأ سرجيوس شرحه الكتاب بمقدمة خطابية كتبها للأسقف ثيودور، والذي خاطبه ب«أخي ثيودور»، وبدأ بقولٍ نسبه إلى القدماء مفاده كيف يفرح طائر اللقلق[1]× ويقوى عندما ينعزل في مكان خالٍ (الصحراء)، إلى نهاية حياته. وبالمثل كيف علينا نحن أيضًا أن نترك العالم وننبذ الشهوات الجسدية؛ لكي نفهم تعاليم القدماء وننفذ إلى أسرار مؤلفاتهم. واعتقد سرجيوس أن البشر لا يستطيعون فهم آراء القدماء أو الولوج إلى أسرار معارفهم التي وضعوها في كتاباتهم إلا بفصل الإنسان نفسه وانعزاله عن كل العالم وعلائقه، وليبتعد الإنسان أيضًا عن بدنه، زاهدًا في مباهجه. وفي تلك الحالة فقط يتجرد العقل لكي يتجه نحو وجوده، ويتأمل ذاته، ويرى بوضوح الأشياء التي كتبها القدماء، ويحكم بدقة على الصحيح والخطأ فيها، شريطة ألا يوجد ما يعيق العقل في رحلته تلك من ميول البدن وأهوائه.

وقد استمر سرجيوس في تَذَكُره كيف أنه عندما كان يترجم هو وثيودور رسائل جالينوس، كان هو يترجم النص من اليونانية إلى السريانية، ويكتب ثيودور ما يمليه عليه سرجيوس، ويقوم بتصحيح أسلوبه بما يتوافق مع متلقي النص السرياني. ثم حكى سرجيوس أنه في أثناء ترجمته كتب جالينوس، إذا بثيودور يُعجب بتقسيم جالينوس للكلام، وبتعريفاته، وبراهينه، والتي تكررت كثيرًا، وكان دقيقًا في استخدامها، وأعجب أيضًا بالمنهج المتقن الذي رتب به جالينوس أفكاره في كتبه، وسأل ثيودور سرجيوس: أين وجد جالينوس تلك المبادئ؟ وهل اكتسب معرفتها من ذاته، أم من شخص آخر قبله؟

وأجاب سرجيوس بأن أرسطو هو المصدر الأعلى للمعرفة، وبداية التعليم كله، ليس فقط لجالينوس ومن على شاكلته من الأطباء، بل لكل الكُتّاب والفلاسفة الذين أتوا من بعده. وقبل زمن أرسطو كانت كلُ أجزاء الفلسفة والتعليم متفرقةً في كل مكان ويجهلها الناس، فقام أرسطو بجمعها بمهارة شديدة، وبطريقة منهجية ومتوافقة بين كل أجزائها، ومن يتعلم مؤلفات الرجل، فإنه يقتلع مرض الجهل من نفسه، سواءُ كان جهلًا شديدًا أو بسيطًا، ومثال عمل أرسطو في ذلك أولئك الذين يصنعون التماثيل، فإنهم يصنعون كل جزء من التمثال بمفرده، ثم يجمعون بينها، ويضعون كل جزءٍ في مكانه وفي ترتيبه لاستكمال التمثال، وذلك ما فعله أرسطو؛ فهو من وفَّق وجمع بين

(١) × طائر اللقلق (Stork): من الطيور المهاجرة، كبيرة الحجم ذات الأرجل الطويلة، ولون ريشه أبيض تمامًا إلا نهاية أطراف أجنحته فهي سوداء، بينما السيقان والمنقار فهما أحمرا اللون. ترى أعشاشه فوق المآذن، وأبراج الخطوط الكهربائية، وقمم الأشجار العالية.

أجزاء الفلسفة، ووضعها في مكانها الطبيعي، ليُشكل بمؤلفاته صورة رائعة ومكتملة للمعرفة بكل الأشياء الموجودة[١]. وهو ما دعى ثيودور أن يطلب من سرجيوس أن يشرح له بالتفصيل فلسفة أرسطو، واعتذر سرجيوس وقتها قائلًا بأنه قد كتب فعلًا رسالة صغيرة شرح فيها فلسفة المعلم الأول، لكن إصرار ثيودور جعل سرجيوس يعمد إلى كتابة الشرح.

واعتقد سرجيوس أن الإنسان لا يمكنه أن يميز أو يعرف الحقيقة بصورة صحيحة دون العقل، وبعيدًا عن هؤلاء الذين يتحدثون بالروح الإلهية، فإن من يُردْ أن يُصَدِّقَه مستمعوه فعليه أن يبني تعاليمه على البراهين العقلية، وقال سرجيوس في مقدمته للمقولات: «دون كل ذلك (مؤلفات أرسطو في المنطق) لن ندرك معنى الكتابات الطبية، ولن نعرف آراء الفلاسفة، ولن ندرك أيضًا المعنى الحقيقي للكتب الإلهية، والتي يوحى فيها أمل الخلاص لنا، إلا لو تلقى الإنسان القوة الإلهية نتيجةً لطبيعته المتعالية والتي اكتسبها من طريقة حياته، والتي لا يحتاج حينها إلى أيِّ معونةٍ بشرية. وليس هناك طريق آخر لكل نواحي المعرفة إلا طريق تعلم المنطق بقدر طاقة الإنسان».

وتنقسم الفلسفة في اعتقاد سرجيوس إلى جزءين اثنين، هما الجزء النظري والجزء العملي أو التطبيقي، ويشمل القسم النظري منها على الثيولوجيا والطبيعيات والرياضيات، أما القسم التطبيقي فإنه يشتمل على طريقة إدارة الشعب والفرد معًا. ويشرح سرجيوس ذلك في شرحه كتاب المقولات قائلاً: «يقال أيضًا لما كانت النفس العاقلة التي هي أم المعارف منقسمة إلى قسمين، فإننا نستنتج أن الفلسفة أيضًا -والتي تشكل أساس المعرفة لكل شيء، وللسبب عينه- تنقسم هي الأخرى إلى قسمين. وجميع قوى النفس منقسمة أيضًا إلى نوعين من القوى، وهو ما يقال في العديد من الأماكن، ويقال في هذا الصدد إن قسمًا منها هو قواها الإدراكية مثل: «العقل، والذكاء، والتفكير»، والأقسام الأخرى هي القوى الحيوانية مثل: «الرغبة، والشهوة، والإرادة». وتعمل الفلسفة على تطهير النفس بأكملها وتنقيتها تنقية تامة؛ لذلك يقال أيضًا إنها تنقسم إلى جزءين»[٢].

ولم يتناول سرجيوس كل المسائل التمهيدية الرئيسية التي شرحها السكندريون في بداية شروحهم على كتاب المقولات، واختار بعض المسائل التي درسها في مدرسة الإسكندرية ليشرحها واكتفى بها. ورغم قبوله في بداية الفصل الأول التعريف الشهير للفلسفة بأنها التشبه بالله، فإنه لم يتساءل كأستاذه أمونيوس عن الفائدة من الفلسفة؟! ولم يُجِبْ مثل السكندريين بأنها الصعود إلى مبدأ الأشياء كلها، ولنعرف أنه الخير الواحد ذاته، ولم يعد سرجيوس في أيِّ موضع من مؤلفاته دراسة أرسطو سابقة أو تمهيدية لفهم فلسفة أفلاطون، كما كان متبعًا في مدرسة الإسكَندرية[٣].

---

(1) Brock S., A Brief Outline of Syriac Literature (Moran Etho 9), Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997: 202-204.

(٢) إفرام يوسف: الفلاسفة والمترجمون السريان: ٦٧-٦٨.

(3) Watt J., From Sergius to Matta: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac

وقد عمل سرجيوس في الشرح على أن يؤكد على أورثوذكسية إيمانه المسيحي بالرد على من يعتقد في إيمانه بأفكار أرسطو؛ فقال: «سأقول ذلك لكي يفهم من يقرأه إنه ليس كذلك؛ لأني أعتقد فيما يقوله الرجل (أرسطو)، أو أنني على رأيه، معاذ الله. وسأكتب في الغرض من تعليمه، مجبرًا منكم أحبائي، لأني أعتقد أن معرفة كبيرة توجد في تلك الأشياء»، وبالرغم من ذلك، فإن سرجيوس قد عبَّر في مواضع أخرى من مؤلفاته عن تقديره الكبير لأرسطو، لدرجة أنه يمكننا وصفه بالمشائي المسيحي، ولكنه كان واعيًا بأن اتباع أرسطو في سياقه المسيحي السرياني سيؤدي به إلى مشاكل عدة؛ فحاول أن يبرر عمله الفلسفي بإنكاره أيَّ اتباع لأرسطو، وأن يؤكد بدلًا من ذلك مدى المنفعة والاستفادة من تلك العلوم[1].

والكتاب الثاني، ويحتوي على (مقدمة مختصرة، وطبيعة المنطق كأداة مُمَيِّزة تُستخدم للتفرقة بين الفعل الصحيح والسيىء (عمليًا)، والمعرفة الحقيقية والخاطئة (نظريًا)، وأن المنطق لا بُدَّ أن يدرس قبل الأخلاق والطبيعيات والميتافيزيقا، وما يتلو مؤلفات أرسطو المنطقية، وما إذا كان علم الخطابة يعد من صناعة المنطق. وأسباب الغموض الذي اتبعه أرسطو في أسلوب كتاباته، أو الطبيعة الصعبة لبعض مؤلفاته، والغرض من مؤلفات أرسطو المختلفة، وما إذا كانت المقولات تتعلق بالأشياء البسيطة، أو الأفكار البسيطة، أو الكلمات البسيطة، أو وجود الكليات. والأنواع الأربعة للخطاب أو الكلام، والجنس والنوع أو شجرة فورفوريوس، وهي درجات وتقسيم الجوهر، وأرسطو والمشائين في المقولات العشر، والمتجانس (Homonyms) (الأشياء المشتركة في الأسماء فقط وتختلف تعريفاتها)، والمتعدد الأسماء (Polyonyms) (الأشياء المتطابقة الموضوع وتختلف أسماؤها)، والمترادف (Synonyms) (الأشياء المشتركة في الاسم والموضوع)، والمختلف (Het-eronyms) (الأشياء التي تختلف أسماؤها وموضوعاتها).

وأكد سرجيوس في الكتاب الثاني أن الغرض من دراسة المنطق والفلسفة هو بلوغ اللاهوت، وذلك بصعود النفس الإنسانية إلى الاتحاد العلوي بالألوهة، كما تحدث عنه إيفاجريوس وتراث ديونيسيوس. وأحد الملامح التي نجدها في شرح سرجيوس المقولات، ولا توجد حرفيًا في شرح أمونيوس الكتاب، ولكنها توجد بصورة أو بأخرى عند الشراح السكندريين، مقارنة سرجيوس بين صورة وبناء المنزل ورسائل أرسطو المنطقية. فالغرض من بناء المنزل هو الحماية من المطر، والغرض من المنطق الأرسطي هو إيجاد آلة نفرق بها الصواب من الخطأ، والخير من الشر. وفي حين يبدأ البَنَّاء بتصميم سقف المنزل، بدأ أرسطو منطقه بتأسيسه البراهين، ثم يصمم البَنَّاء الحوائط والأسس المساعدة للمنزل، وهو ما يقابله تفكير أرسطو في القياسات المنطقية، والفرضيات

Tradition, in: Lössl J., Watt J. W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late: 239-240.

(1) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 34-35.

والأسماء البسيطة، ولا بُدَّ أن التنفيذ يكون بعكس ترتيب التصميم، فبناء المنزل يبدأ بأسسه ثم الحوائط وانتهاءً بسقفه. وبالمثل بدأ أرسطو منطقه بالمقولات، ثم انتقل إلى العبارة، ثم التحليلات الأولى، ثم التحليلات الثانية، وذكر سرجيوس من بقية رسائل أرسطو المنطقية إلى كتاب الشعر، لكنه لم يهتم بتفسير ما بعد الفصل السابع من المقالة الأولى من التحليلات الأولى[١].

وقد واجه السكندريون إشكالية التوفيق بين ميتافيزيقا أرسطو مع ثيولوجيا أفلاطون، وتساءلوا: لماذا أطلق أرسطو على العلة الأولى اسم العقل في حين أسماه أفلاطون الخير؟ وأجاب الأفلاطونيون المحدثون المتأخرون بأن أرسطو كتب كتاب الميتافيزيقا مباشرةً بعد تأليفه كتاب الطبيعة؛ ولذلك تحدث عن العقل وعده أقرب إلى الطبيعة من الخير. ولم يتشكك السكندريون في أن العلة الأولى في فلسفة أرسطو هي الواحد عند أفلاطون، وكثيرًا ما استشهدوا بعبارة هوميروس الواردة في نهاية كتاب الميتافيزيقا والقائلة: «دَعْ الواحد يكون الحاكم»، وفي حين لاحظ سرجيوس في منهجه اختلافًا بين حديثي أرسطو وديونيسيوس في العقل، فإنه رأى اتفاقًا بينهما في الموضوع، والاختلاف كان في المنهج واللغة التي اعتمد عليها كلٌ منهما، خاصةً وأن ديونيسيوس تحدث عن العقل والكلمة والجوهر، ما يدل أن سرجيوس اتبع نفس منهج السكندرين المتأخرين في ذلك.

وعدَّ سرجيوس المنطق أداةً للفلسفة، وليس جزءًا منها، ولن يكون هناك أيُّ معنى من دراسة الأداة دون استكمال دراسة، ولو مجموعة من الأجزاء؛ ولهذا فمن الضروري أن يكون سرجيوس أكمل دراسة مؤلفات الأورجانون الأخرى غير المقولات، وسواءٌ شرح سرجيوس كل مؤلفات الأورجانون الأرسطي أم لا، فليس هناك من قارئ سرياني اعتقد أن قيمة مؤلفات أرسطو تقف عند جزءٍ من رسائله في المنطق، أو عند ما عرف باسم «الأورجانون المبتور»، والذي ينتهي عند الفصل السابع من المقالة الأولى لكتاب التحليلات الأولى[٢]، وليس صحيحًا ما يتردد من أن السريان لم يعرفوا إلا أول كتابين ونصف من الأورجانون الأرسطي، ولكن ذلك الجزء هو الجزء الذي اعتمدوا عليه تعليميًا في المنهج السرياني[٣].

وقال سرجيوس بأنه سيشرح كل مؤلفات أرسطو، وليس من المعقول بعد ذلك أن يقتصر أو تتوقف قراءته وتعليمه منطق أرسطو عند الفصل السابع من الكتاب الأول للتحليلات الأولى. صحيح أن اهتمام السريان كان أقل في الجزء الثاني من الأورجانون؛ ويرجع ذلك بالأساس إلى منهج التعليم المدرسي بصورة عامة في نهاية العصر الكلاسيكي، عند اليونان واللاتين والسريان، وليس له أيُّ علاقةٍ بحظر الكنيسة ما يخالف اللاهوت المسيحي في فلسفة أرسطو كما قال الفارابي، أو لقلة النصوص المنطقية المتاحة في الأديرة السريانية[٤].

(1) Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad: 32.

(2) King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: 12.

(3) King D., The First Translator of Aristotle›s Categories in Syriac: 2.

(4) King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: 12.

وحينما سمع ثيودور كل ذلك من سرجيوس، أراد أن يعرف الغرض من تعليم أرسطو، وترتيب مؤلفاته، وكيفية تسلسل أفكاره؟ وقرر سرجيوس أن يجيبه عن بعض ما سأل؛ وذلك لأنه كتب بالفعل من قبل المقدمة أو الرسالة المختصرة لفيلوثيوس في الغرض من كتابات أرسطو، وقال بأنها كافية في معرفة ذلك. ولكن ثيودور رأى أنها لا تجيب بصورة عامة عن تساؤلاته؛ لذا لم يقتنع بكفايتها، وأراد المزيد من سرجيوس، لا ليخبره عن كل فلسفة أرسطو في علة الكون، ولكن بمقدمات مختصرة عن كل كتابٍ من كتاباته[1].

والكتاب الثالث (في الجوهر): ويحتوي على (مقدمة مختصرة، وكل شيءٍ فهو إما جوهر أو عرض، عام أو خاص. ورأي فيثاغورث في العلل الأولى ومبادىء كل الأشياء كالأعداد والعناصر، ورأي أرسطو في العلل الأولى والعناصر، ورأي أرسطو في الأعراض، وإحدى عشرة طريقة للكون في شيء، وكلام أرسطو في العرض، وأن العرض ليس جزءًا من مادته، ومتى يصبح التعريف خاطئًا، ومعيار التعريف الصحيح. وإشكالية الروائح كأعراض، واختلاف فورفوريوس وغيره في تعريف أرسطو للعرض، وفي الكليات والجزئيات، والجواهر البسيطة والمركبة واختلافاتها، والاختلافات بين الموضوعات، والاختلاف بين الكيفيات، وكلام آخر في الكليات والجزئيات، وكلام في الجوهر، والنزاع على تقسيم الجواهر إلى أولية وثانوية، وفي أسبقية الجواهر الثانوية، وفي أنه لا يمكن أن يكون هناك تعريفٌ كافٍ للجوهر، وفي طرق المِلك، وفي موضوع المقولات (الجوهر والكم والكيف) وترتيبها، وفي الكيف المنفصل والمتصل وأنواعه السبعة، والتفرقة بين الجوهر والكم).

والكتاب الرابع (في الكم)، ويحتوي على (مقدمة مختصرة، وفي الكم وأسباب وضعه بعد الجوهر، وما إذا كان العدد كمًا؟، وما إذا كانت اللغة كمًا؟، وما إذا كانت النقطة كمًا؟، وفي المكان. ورأي أفلاطون في المكان، ورأي زينون في المكان، وما إذا كان المكان كمًا؟. وفي الزمان، ونهاية التقسيمات السبعة للكم، ورأي الرواقيين وأفلاطون في المكان، وفي صفات الكم).

والكتاب الخامس (في الإضافة)، ويحتوي على (مقدمة مختصرة، وفي الإضافات، وبعض صفات الإضافات، وبعض الانتقادات المبكرة لمحاورة جورجياس لأفلاطون، وفي الأشياء المتبادلة (Reciprocate)، وتزامن الإضافات، والنزاع على أجزاء الجواهر: الجزئيات والكليات، وتعريف جديد للإضافات).

والكتاب السادس (في الكيف)، ويحتوي على (مقدمة مختصرة، وفي الكيف، والأسماء المختلفة للكيفيات في اللغة السريانية، وآراء الرواقيين وبرديصان في الكيفيات، وكلام في الأنواع المختلفة للكيف وكيفية تعريفه، وأن الكيفية فقط لها نقيض، وأن الأكثر والأقل هي من خصائص الكيف، وأن هناك أربعة مقولات رئيسية، وهي: «الجوهر، والكم، والإضافة، والكيف»، وأن الجوهر فقط هو ما يبقى بذاته، ووجود المقولات الأخرى مرتبط بالجوهر).

(1) Brock S., A Brief Outline of Syriac Literature: 202-204.

والكتاب السابع، ويحتوي على (مقدمة مختصرة، وفي التغير والتضاد والحركة، وفي التغير، وفي الحركة، وأن التضاد ليس كالتعارض، والأنواع المختلفة للتضاد، والفرق بين المتعارضات، وفي الأولية والثانوية، وفي التزامن، وفي الحركة، وخاتمة)[1].

إذن مزج سرجيوس في شرح كتاب المقولات الأرسطي (في المقدمة والشرح) بين كتب أرسطو في المنطق والطبيعة، ونقل إلى السريان ثقافة العصر في زمنه، بل شرحها بالتفصيل وأضاف عليها، وأعتقد أن تركيزه على شرح منطق أرسطو للسريان كان لأمرين؛ أولهما: ما رآه أثناء دراسته الطب في مدرسة الإسكندرية من تركيز الشراح السكندريين على كتب أرسطو في المنطق خاصةً كتاب المقولات كمقدمة وأساس في دراسة علم الطب، والأمر الآخر: هو وعي سرجيوس الحضاري بنقل أهم ما يُدرس من الفلسفة في عصره إلى ثقافته، واعتقاده في أهمية المنطق الأرسطي في الثقافة الدينية المسيحية؛ وذلك لأن المنطق هو بداية التفكير العقلاني الممهد لإنشاء الفكر الفلسفي، فمهد سرجيوس بنقل المنطق وشرحه للتأسيس في بناء الفلسفة المسيحية السريانية.

٢- فلسفة الطبيعة عند سرجيوس.

عبَّر سرجيوس عن اهتمامه بعلم الطبيعة بداية من شرحه كتاب المقولات الأرسطي، ورغم أن دراسة المنطق تتناول بالأساس مبادئ التفكير، والبرهان، والقياس، والجدل وغيرها من المبادئ الفكرية، فإن اهتمام سرجيوس بالطبيعة بدأ من شرحه المقولات، وحكى في مقدمته للمقولات متفقًا مع رأي الفلاسفة الطبيعيين في المادة والعناصر الأربعة؛ فقال: «إن المادة هي الأساس الأول للأجسام، وهي بطبيعتها بلا كيفية (هيولي) وبلا صورة، وطبيعتها قابلة لاستقبال أي صورة أو شكل، وهو ضروري في تكوينها.

وأول ما تكتسبه المادة في فلسفة سرجيوس هو الامتداد من طول وعرض وعمق، وذلك لتنمو (ليكون لها حجم)، ويطلق الفلاسفة على تلك الأبعاد الثلاثة الطبيعة الثانية للأجسام، وبعد الأبعاد يحصل الجسم على شكله وكيفيته وقواه. وتتكون من تلك المادة العناصر الأربعة، وكل الأجسام التي في العالم تعتمد في تكوينها على تلك العناصر الأربعة، وتخضع تلك العناصر في العالم للكون والفساد، وعندما تقبل تلك المادة ذات الحجم الجفاف والحرارة تصبح نارًا، وعندما تقبل البرودة والرطوبة تصبح ماءً، وإن قبلت الجفاف والبرودة يتكون منها التراب (الأرض)، وإن ظهر بالمادة الحرارة والرطوبة ينتج منها الهواء[2].

وعلى الرغم من تفسير سرجيوس منطق أرسطو في شرحه كتاب المقولات، فإن ما قدمه

(1) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 72-75.

(2) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 134-135.

سرجيوس من تفسير للمادة لم يتناوله أرسطو في كتاب «المقولات»، وقام المعلم الأول بتفصيله في كتابيه في «الطبيعة» و«الميتافيزيقا»، ما يدل أن سرجيوس اعتمد في ذلك الجزء من تفسير المقولات على كلام لأرسطو في الطبيعة والميتافيزيقا. ولأن سرجيوس كتب مقدمته في شرح المنطق ليقدم فيها مقدمة عامة للفلسفة، فاعتَقَدَ أنه من المناسب أن يُضمنها الآراء الرئيسية للفلاسفة الطبيعيين في موضوعات مثل المادة والمكان، حتى وإن كانت غير مرتبطة بموضوعه الرئيس في ذلك الجزء من الشرح، وهو مقولة الكيف.

وقد عبَّر سرجيوس عن فلسفته في المكان في المقدمة المنطقية ذاتها التي كتبها إلى فيلوثيوس، واستفاض فيها في شرح المكان ومتلازماته وفقًا لما قاله أرسطو في كتاب الطبيعة، وبدأ كلامه بحَثِّه ضرورة الفصل في مسألة وجود المكان أم لا، وكيفية المكان، وماهيته، وعلاقته بالكم. وبدأ بإثبات وجود المكان، وأكد أن وجود المكان كموجود طبيعي مسألة بديهية يتفق عليها الجميع، وكل الأشياء المدركة والمعقولة توجد في مكان أو خلاء، وأكد الفلاسفة أن الأشياء المفارقة لا يمكن وجودها في كل مكان قياسًا بالأشياء المدركة. ويثبت وجود المكان من الحركة (حركة الأشياء)، ومن زيادة الأجسام ونقصانها، وإلا فكيف يتحرك جسم من مكان إلى مكان آخر، أو أن يزيد الجسم أو ينقص دون وجود المكان كموجود طبيعي تظهر فيه تلك الأشياء؟!

ويدل التغير الذي يحدث في الحركة من مكان إلى آخر على أن تغير الشيء المتحرك يحدث في المكان، ومن حقيقة أن الأجسام تتحرك وتترك مكانها ليحل محله جسم آخر ما يدل على وجود المكان، ومن الثابت أن المكان لا يتحرك مع الجسم المتحرك؛ فالمكان ثابت في مكانه، والأشياء هي التي تترك المكان وتحل فيه، وكل ذلك يبرهن على وجود المكان، وانتهى سرجيوس إلى أن للمكان قوةً كبيرة، دليل ذلك أن المكان لا يتحرك مع الجسم المتحرك فيه، بل إن فسد الجسم لا يفسد المكان بفساده، والمكان يحتوي الجسم ولا يحتويه الجسم، وهو ما يدل على علو طبيعة المكان على الأشياء التي يحتويها.

وعرَّف سرجيوس المكان بأنه حدٌ وسطح للشيء، ويحتوي (المكان) الشيء الذي يحتويه الجسم الذي بداخله، وكل جسم له حد وسطح هو نهايته. ويبدأ المكان من الجزء الملامس للسطح الخارجي للشيء، والمكان ليس بجسم وليس مفارقًا للجسم؛ ولذلك فمكان الماء ليس الوعاء الذي يحتويه، لأن الوعاء جسم، ولكن المكان هو الحد الداخلي للوعاء والمقابل للماء. ولا نقول إن الفلك السماوي هو المكان للهواء، ولكن مكان الهواء هو السطح الداخلي المقابل للحدود الخارجية للهواء، وليس الهواء الذي نوجد فيه هو على الحقيقة المكان للموجودات الطبيعية، رغم أن البعض قال بذلك، ولكن المكان هو الحدود المقابلة للأجسام التي يحتويها، وبالجملة فإن المكان هو الحد الداخلي لما يحيط بالأجسام التي يحتويها[1].

(1) Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories: 139-145.

وقد عرض سرجيوس أيضًا لفلسفته في الحركة في مقدمته التي كتبها للمقولات إلى فيلوثيوس، فقال إن كل تغير أيًّا كان هو حركة، ومن التغير ما يحدث للجوهر، ونطلق عليه الكون والفساد، وبعض التغير يحدث للكم وهو الزيادة والنقصان، وبعض التغير يوجد في الكيف وهو التبدل، والحركة من مكان إلى آخر تغير[١]. وواضحٌ أن سرجيوس بنى تصوره للمكان والحركة من الفلسفة الطبيعية لأرسطو وشراحه، خاصةً السكندريين منهم، ولم يكن عنده ما يمنع من الاستفادة من تلك الآراء الطبيعية، رغم أن غالبية مؤلفيها من الوثنيين؛ وذلك لأن منهج التعليم العلمي في زمنه كالطب كان يتضمن على دراسة بعض العلوم الفلسفية خاصة المنطق والطبيعة[٢].

ومن ناحية أخرى اختار سرجيوس كتاب «في العالم» المنسوب لأرسطو ليترجمه إلى السريانية؛ لاعتقاده بأهمية دوره في المنهج الدراسي الفلسفي والعلمي. وربما كان هناك دافعٌ ديني في ترجمته الكتاب، إلا أنه لم يعمل في الترجمة على صبغ أفكار الكتاب بالصورة المسيحية، أو أن ينتقد الأفكار الهللينية فيه، وهو ما لم يفعله في شرحه كتاب الإسكندر «في مبادئ الكل»، والذي عمل فيه على تفسير أفكار الكتاب تفسيرًا مسيحيًا[٣]. وينقسم محتوى كتاب «في العالم» المنسوب إلى أرسطو إلى ثلاثة أقسام، أولها: مقدمة الكتاب، وهي عبارة عن حث وعظة عامة لدراسة الفلسفة، وثانيها: توصيفات علمية للعالم والخلاء، وآخرها: وهو أهم أجزاء الكتاب، جزءٌ في الثيولوجيا، شرح فيه تدبير الله المحكم للعالم[٤].

وعلى الرغم من إشارات سرجيوس المتعددة في شرحه كتاب المقولات وفي ترجمته كتاب «في العالم» للكثير من الآراء الطبيعية، فإنه فسَّر رؤيته الطبيعية بالتفصيل في ترجمته وشرحه كتاب الإسكندر الأفروديسي «في مبادئ الكل». وقد عَرفَ سرجيوس كتاب الإسكندر «في مبادئ الكل» وهو في الإسكندرية[٥]، ووصلنا الكتاب بعنوان «رسالة في مبادئ الكون، كتبها مار سرجيوس أسقف رأس العين، على رأي أرسطو الفيلسوف، وأنها فلك». وكان هدف الإسكندر في الكتاب أن يعطي صورة طبيعية وأخلاقية موحدة للعالم، على أساس من مجموعة من نصوص أرسطو خاصةً كتبه في «الطبيعة»، و«الميتافيزيقا»، و«في العالم» (عده الإسكندر صحيح النسبة لأرسطو)، بالإضافة إلى بعض النصوص الأخرى مثل كتب أرسطو «في الكون والفساد»، و«في النفس»، و«الأخلاق النيقوماخية».

---

(1) Ibid: 167.

(٢) نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م: ١٣٠.

(3) McCollum A., "Sergius of Reshaina as Translator: 176.

(4) McCollum A.C., A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo: 1.

(5) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 188.

وعمل سرجيوس في كتاب «في مبادئ الكل» على دمج أفكار نشأة الكون التي قال بها أرسطو والإسكندر في منهجه التعليمي السرياني، وتجنب الأفكار التي تختلف مع العقيدة المسيحية كأزلية العالم، ودعم في النص فكرة تعالي ووحدانية المحرك الأول، وكونه خالقًا لكل الموجودات. وأخذ سرجيوس في النص بما قاله الإسكندر في تأثير حركة الأفلاك والكواكب السماوية في الموجودات الأرضية، وعمل في النص على نشر وتعريف السريان بالأفكار التنجيمية، والسماوات وتأثيرها في عالم الكون والفساد؛ تمهيدًا لوصول العقل إلى المستويات العليا في تدبر وتأمل الله.

وقد درس الإسكندر في كتابه «في مبادئ الكل» حركات الأفلاك السماوية، ومبادئها، والعلاقة بين حركات الأفلاك السماوية والموجودات الأرضية، وعلاقة كل ذلك بالعلة الأولى أو المحرك اللامتحرك. وحاول التوفيق بين أفكار أرسطو التي قال بها في كتبه في «الطبيعة»، و«الميتافيزيقا»، و«في النفس»، وأن يؤسس لعلم الكون المشائي من خلال الجمع بين أرسطو وما وصل إليه البحث الفلسفي والفلكي في زمنه، وأسس بذلك لنظرياته في العناية والقدر، والتي تناولها بالتفصيل في كتابه «في القدر».

وشجع سرجيوس في رسالته «الكلام في الحياة الروحية» الزاهد من تلاميذه أن يأخذ بصورة من التنجيم، كالموجودة في تراث برديصان، وأن يرفض منهج التنبؤات (Horoscopes) التي قال بها الكلدانيون، وأن يعترف بالأهمية الكبرى لتأثير الكواكب في العالم الدنيوي. ورفض سرجيوس اعتقاد أوريجين في أن النجوم ما هي إلا علامات لما يحدث في الأرض، وقال بالتأثير الحقيقي والمقصود للكواكب في الموجودات في العالم السفلي، وقد اختلف سرجيوس بذلك مع علماء التنجيم البيزنطيين، والذين اتبعوا بطلميوس في إنكاره أن يكون تأثير الأجسام السماوية في عالم الكون والفساد تأثيرًا مقصودًا وعن وعي منهم، وتجنبًا منهم لفكر أوريجين، وأنكروا أيضًا أن يكون للكواكب والأجسام السماوية أنفس[1].

ومن أهم ملامح عمل سرجيوس التفسيري في كتاب المبادئ هو تبديله وتوفيقه مصطلحات وأفكار المشائية الوثنية خاصةً في علم الكون الأرسطي وصبغها بالشكل المسيحي، وهو ما يتضح تمامًا في عددٍ من الإضافات التي زادها سرجيوس على كلام الإسكندر، وفي المواضع التي غيَّر فيها كلام الإسكندر بالرغم من أنه بقي قريبًا من فكرته العامة. وأمثلة ذلك كثيرة عند سرجيوس منها تعمده تجنب استخدام مصطلح «الجسم الالهي» في الإشارة إلى الأجسام السماوية، والتي تتحرك حركة دائرية، والتي تناولها الإسكندر بالتفصيل في العديد من المواضع، وبدلًا من ذلك استخدم سرجيوس مصطلح «الجسم المستدير»، والذي وصفه الإسكندر بالجسم الإلهي الغير كائن واللافاسد، بينما وصفه سرجيوس بأنه جسم «نقي»، و«متعالٍ»، وأحيانًا يصفه بالجسم السماوي.

---

(1) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 186.

وفي حين رفض سرجيوس أن يستخدم مصطلح «الإلهي» في الإشارة إلى تلك الأجسام، استخدمه المترجم العربي للنص ولم يشكل له أيَّ مشكلة. وأكد سرجيوس على التفرقة بين المحرك الأول والأجسام السماوية، وتجنب الإشارة إلى العناصر والأجسام السماوية كموجودات إلهية.

وقد قدم الإسكندر في كتابه المبادئ الحجج مبرهنًا على أزلية العالم كنتيجة لإثباته أزلية حركة الأجسام السماوية، وما يلازمها من أزلية الهيولي والمكان والخلاء. ولكن ذلك الاعتقاد شَكَّل مشكلة لسرجيوس، والذي اعتقد أن للعالم بداية من صنع خالقه، وقال بخلق الله العالم في الزمان من لا شيء؛ ولذلك انتقل سرجيوس من نقاش مبدأ الحركة في الأجسام السماوية، وطبيعة اشتياق تلك الأجسام للمحرك الأول أو العلة الأولى، وركز اهتمامه في نقاش عدة مسائل منها طبيعة المحرك الأول، وهل هو مفارق للمادة؟ وهل طبيعته مركبة أم بسيطة؟ وهل هو بذاته محرك أم لا؟، وزاد سرجيوس في ذلك على كلام الإسكندر مبينًا المطابقة بين العلة الأولى والخالق، وهو ما قال به إلى نهاية الكتاب. وتجنب سرجيوس القول بأزلية الأفلاك الإلهية، وأزلية العالم بأكمله، والذي أكد عليه الإسكندر اعتمادًا على ضرورة أن يكون المحرك الأول علة الحركة التي هي أزلية بذاتها[1].

وفي حين تمثل كتابات يحيى النحوي أهم ما كتب في تفسير ونقاش فكرة الأزلية في نهاية العصر الكلاسيكي، فإن كتاب سرجيوس «في مبادئ الكل» لم يكن بعيدًا عن الجدل الدائر في تلك المسائل، ولكن كان هناك اختلافٌ جوهري بين منهجي سرجيوس والنحوي، وبينما هاجم النحوي الفلسفة الطبيعية الأرسطية ممثلة في الأزلية أهم عقائدها، نجد سرجيوس يتغاضى عن ذكر المسألة تمامًا، وبدلًا من انتقاد أرسطو والرد عليه في ذلك، حاول جعل أرسطو موافقًا الرؤية المسيحية، وعمل على بناء علم كَوْن مسيحي على أساسٍ من المبادئ الرئيسية للتراث الفلسفي المشائي[2].

ومما سبق يمكنني القول بأن سرجيوس نقل أهم أفكار الكون والطبيعة ومتلازماتها لأرسطو وشراحه، خاصةً السكندريين منهم إلى سياق ثقافي جديد، أو للمتعلمين من السريان. ومنه وصلت تلك الأفكار إلى العالم الفارسي، وكان لها بعض التأثير في العالم الإسلامي. ويمثل سرجيوس أول رابط بين الفلسفة السكندرية والمتحدثين باللغات السامية في بلاد سوريا والعراق قديمًا، فكان بذلك استمرارًا للمنهج العلمي اليوناني السابق والمعاصر له، وفاعلًا في إيصال ذلك العلم وشرحه إلى عالمه الثقافي، وليصبح حلقةً في سلسلة انتقال تلك العلوم لمن بعده.

---

(1) Ibid: 168-169.

(2) King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation': 177-178.

٣- الثيولوجيا الصوفية في ترجمة سرجيوس تراث ديونيسيوس الأريوباغي.

كان سرجيوس أول من ترجم من اليونانية إلى السريانية التراث المنسوب إلى ديونيسيوس، وصدَّر ترجمته برسالة صغيرة ألفها في تاريخ مبكر على الترجمة، وقد وصلتنا تلك الرسالة، ولا نعرف العنوان الأصلي الذي وضعه لها سرجيوس، ونعرفها الآن بالاسم الذي أطلقه عليها ناسخها، وهو «ميمر (الكلام) في الحياة الروحية»[١]. وقد حدد سرجيوس في المقدمة سبعة أنواع من العلوم، أربعة منها معروفة، وهي الأجزاء الأربعة الرئيسية في منهج التعليم الأرسطي، وهي: «المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والميتافيزيقا»، وعلمان تأثر بهما من كتابات القديس مار إيفاجريوس البنطي (٣٤٥-٣٩٩م) وهما علم نحصل عليه بسكون العقل والامتناع عن الكلام، وعلم نحصل عليه بالتحرر من الموجودات والاتحاد بالطبائع العقلية، وأعلى العلوم وغايتها هو علم نحصل عليه بالقوة العقلية لاتحاد النفس الإنسانية بالواحد[٢]، وهو العلم الذي تأثر به سرجيوس من برقلس، ووصفه بأنه ليس علمًا، بل حالة تعلو المعرفة، وأشار في شرحه تلك المعرفة إلى ثيولوجيا السلب التي قالت بها فلسفة الأفلاطونية المحدثة[٣].

وقد ربط سرجيوس في منهجه الفلسفي بين أرسطو (التمهيد أو المقدمة) ولاهوت الكتاب المقدس كما فسره ديونيسيوس (الغاية)، وأكد في المقدمة أن العلم النظري ينقسم وفق مراتب الأشياء، والتي يصعد فيها العارف من معرفة الطبائع المحسوسة والمرئية أو العلم الطبيعي، إلى معرفة الطبائع المعقولة واللامرئية أو العلم الروحي (الملكوت السماوي)، إلى معرفة ما هو فوق الطبيعة أو المعرفة الإلهية (الملكوت الإلهي)، فجمع سرجيوس في منهجه النظري بين الفلسفي والكنوتي واللاهوتي، والتي كان لكل منها علومه الخاصة به.

ويعد سرجيوس أول سرياني يعمل في نهاية العصر الكلاسيكي على دمج تعاليم المنطق اليوناني بصورة كلية مع التراث الكنسي، وذكر في الميمر السابق كيف أنه حاول التأسيس لمنهجين يكمل كل منهما الآخر. أحدهما منهج التعليم السكندري بما يدرس فيه من العلوم اليونانية وأولها المنطق، والمنهج الآخر هو تراث التجربة الصوفية الذي قال به إيفاجريوس. ويبدأ المنهج السكندري بقراءة مؤلفات أرسطو استعدادًا لفهم فكر أفلاطون، وانتهاءً بأعلى العلوم؛ وهما الميتافيزيقا والثيولوجيا. وعلى الرغم من اعتماد سرجيوس المنهج السكندري، فإنه أسقط فلسفة أفلاطون منه، واستبدله بثيولوجيا إيفاجريوس ولاهوت ديونيسيوس، ووضع اللاهوت المسيحي مكان ثيولوجيا وثيورجي الأفلاطونية المحدثة[٤].

(1) Ibid: 56-57.

(2) Chlup R., Proclus: An Introduction, Cambridge University Press, 2012: 166.

(3) Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad: 34.

(4) King D., Why Were the Syrians interested in Greek Philosophy: 79.

وكما عدَّ السكندريون أفلاطون أعلى مكانة من أرسطو، ودرسوا أرسطو كمقدمة وتمهيد لفهم فكر أفلاطون، عدَّ سرجيوس إيفاجريوس وديونيسيوس أعلى مرتبة من أفلاطون، ومهد بدراسة فلسفة أرسطو خاصةً كتبه المنطقية لفهم اللاهوت الكنسي، والمتمثل فيما كتبه ديونيسيوس، وبدلًا من ثيولوجيا أفلاطون -كما فسرها أفلوطين وبرقلس في شروح السكندريين المتأخرين- فقد عدَّ سرجيوس أرسطو مقدمة تمهيدية لقراءة الكتاب المقدس كما فسره ديونيسيوس. وفي حين اتفق سرجيوس تقريبًا في جل آرائه مع أرسطو، ولكنه أخذ بآراء الكتاب المقدس ومؤلفات ديونيسيوس عندما وجد أرسطو مختلفًا مع أفكارهما[1].

وتحاول كتابات ديونيسيوس التأسيس لرؤية ميتافيزيقة للعالم، وصنع منهج ديني في التطهير والكمال مبني على أساس فلسفي؛ خاصةً فلسفة الأفلاطونية المحدثة التي قالتً بها مدرسة أثينا. ويبدو واضحًاً اختلاف الأفلاطونية المحدثة التي تضمنتها مؤلفات ديونيسيوس عن أفلاطونية السكندريين، وذلك في إصرارها على التمسك بالأفكار الوثنية في تعبيرها عن بعض العقائد المسيحية، في حين حاول عددٌ من السكندريين تجنب الأفكار الوثنية التي تتعارض مع الدين المسيحي. واعتمد ديونيسيوس على فلسفة برقلس في إنشاء رؤية مسيحية للعالم مبنية على مبادئ وقواعد فلسفية قوية، وكان من أهم أفكاره تعالي العلة الأولى للكون، والتأثير المباشر لله في العالم، وتدرج الموجودات في الكون.

وقد اختلف سرجيوس مع ديونيسيوس في ترجمته مؤلفاته في بعض المسائل الثيولوجية؛ وذلك نتيجة اختلافهما في ثلاث نواح هي: الثقافة الإنجيلية التي نشأ فيها سرجيوس، والتي تختلف عن العقيدة المسيحية التي نشأ وكتب فيها مؤلف تراث ديونيسيوس، وثمة اختلاف آخر في خصوصية اللغة الثيولوجية السريانية عن اليونانية التي كُتبت بها مؤلفات ديونيسيوس، وثالثًا كان لأفكار سرجيوس وخلفيته الفلسفية تأثيرٌ في فهمه وترجمته نصوص ديونيسيوس، وتختلف عن الجو الفلسفي الذي كتب فيه ديونيسيوس كتاباته. كل ذلك جعل لدى سرجيوس القدرة على تعديل نص ديونيسيوس. وكانت اعتقادات سرجيوس الكنسية أهم ما دفعه للتغيير في نص ديونيسيوس، ورفض أي تغيير أفلاطوني للكتاب المقدس، حتى لو أدى به ذلك إلى التغيير في معنى النص المترجم، كما أدى به ذلك في بعض المواضع إلى نوع من الحوار مع مصطلحات النص اليوناني لاختيار أفضل ما يقابلها في اللغة السريانية، وكأن سرجيوس كان ماهرًا في الترجمة ذات المنحى الثيولوجي والفلسفي لنص ديونيسيوس الأصلي[2].

فكان للفلسفة التي درسها سرجيوس في الإسكندرية أثرٌ كبير في تفسيره العقيدة المسيحية،

---

(١) إفرام يوسف: الفلاسفة والمترجمون السريان: ٦٧-٦٨.

(2) Fiori E., Sergius of Reshaina and Pseudo-Dionysius: A Dialectical Fidelity: 193-194.

ويعد سرجيوس امتدادًا للعديد من المفكرين المسيحيين قبله، والذين حاولوا خدمة اللاهوت المسيحي بعقلانية الفلسفة اليونانية، مثل: «أوريجين، وكليمنت السكندري، ويحيى النحوي وغيرهم». وكان سرجيوس رافدًا لذلك المنهج في العالم السرياني، ومنه عرف السريان عدة جوانب فلسفية وعلمية لم تكن لتنقل إليهم دون همة وعمل أمثال سرجيوس، وليمهد من خلال ترجماته وشروحه إلى انتشار تلك العلوم في العالم السرياني والفارسي، ثم اعتماد السريان على ترجماته في علوم المنطق، والطب، والطبيعة، والتنجيم في حياتهم العملية، وأسس السريان فهمهم للكتاب المقدس على ما شرحه سرجيوس من الفلسفة اليونانية خاصةً شرحيه على كتاب المقولات لأرسطو، وترجمته تراث ديونيسيوس الأريوباغي.

انتقال التراث السرياني إلى العالم الإسلامي وأثره في الفلسفة الإسلامية

لا نعرف الكثير عن حال الفلسفة في الفترة التي تفصل بين انتهاء العصر الكلاسيكي مع أواخر القرن السادس الميلادي، وازدهار الفلسفة في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري، ولكن وجود المترجمين والفلاسفة السريان في الإسكندرية البيزنطية وبغداد الإسلامية لهو مؤشر إلى إمكانية أن يكون التراث الفلسفي السرياني مُمثلًا لأحد الروابط بين التراثين، بل هناك من الأدلة على استمرار الفلسفة بعد خفوت دورها السكندري في مدن الشرق الأدنى المتحدث بالسريانية بداية من القرن السادس الميلادي، واستمرار السريان بالعمل الفلسفي إلى بداية حركة الترجمة في العالم الإسلامي في القرن الثامن، وشاركوا في ترجمة ودراسة الفلسفة اليونانية باللغة السريانية، ومن العرب في العصر العباسي من كان عارفًا بالسريانية، وساهموا من خلال التراث الفلسفي السرياني في معرفة العرب بالتراث الفلسفي اليوناني.

وبالتأكيد لم يكن غرض السريان عندما بدأوا في ترجمة المؤلفات العلمية والفلسفية من اليونانية إلى السريانية أن يصبحوا فيما بعد وسطاء للترجمة من اليونانية إلى العربية، وما حدث هو أن أصبح للغة السريانية مع صعود حضارة العرب دورٌ كبير في نقل المعارف اليونانية إلى العربية والسريانية. ومن الخطأ قول البعض، بل برهنتهم على أن الفلسفة العربية على وجه الخصوص لم تعرف إلا ما نقل إليها عن طريق النقلة والمترجمين السريان، وما لم يكن موجودًا من فكرة أو اقتباس أو نص عند المسيحيين السريان لم يعرفه المسلمون، وأن ما ترجمه السريان من الفلسفة والعلوم اليونانية هو ما مهّدَ للعرب وحدد معرفتهم بهذه العلوم الوافدة، بل كان السريان أحد المعابر التي عرف من خلالها العرب ما عرفوه (السريان) من التراث اليوناني، ولهم كمترجمين ومؤلفين -بلا شك- أثرٌ وإسهامٌ مهم في الحضارة العربية، ولكنه أثرٌ لا بُدَّ أن يوضع في السياق العام لحركة النقل والترجمة العربية.

ويمكننا القول إن كل الترجمات –باستثناء عدد قليل منها- التي تمت تقريبًا خلال حركة النقل والترجمة تمت على يد المترجمين النصارى، خاصةً السريان منهم، وكانت السريانية لغتهم الأم، والسريانية مثل اللغة العربية لغة سامية؛ فقد كان السريان يتحدثون ويكتبون بها، ويؤدون بها شعائرهم الدينية. وعمل السريان قبل الإسلام وبعده بمنهج نقل الكثير من النصوص اليونانية إلى السريانية، وهما اللغتان اللذان يبدو أنهم كانوا يتقناهما أكثر من معرفتهم بالعربية، ثم بعد ذلك كانوا ينقلون من السريانية إلى العربية، ولقرب اللغة العربية من السريانية كانت الترجمة بينهما أسهل على المترجمين وأوضح في المعنى من الترجمة المباشرة من اليونانية إلى العربية، وتُرجم الكثير من نصوص أبقراط وجالينوس أولًا إلى السريانية، ونقلت بعد ذلك الترجمة السريانية إلى العربية.

ومن الخطأ القول بأن ما عرفه العرب وترجموه اقتصر على ما كان موجودًا قبلهم عند السريان، والواقع أن ترجمة المؤلفات اليونانية إلى السريانية قبل العصر العباسي كانت محدودةً نسبيًا، وتؤكد الدراسات المعاصرة المبنية على ما عثر عليه من مؤلفات التراث الفلسفي والعلمي السرياني السابق على ظهور الفلسفة في الإسلام، أن ما عرفه السريان في تلك الفترة يقتصر على مجموعة من المؤلفات الفلسفية والعلمية لا تقارن بما كان يدرس في مدرستي أثينا والإسكندرية، ويشمل ما عرفه السريان في تلك الفترة كتاب المدخل أو إيساغوجي فورفوريوس، وانتشرت بينهم الكتب الثلاث الأولى من الأورجانون الأرسطي؛ وهي المقولات والعبارة وإلى الفصل السابع من الكتاب الأول من كتاب التحليلات الأولى، وجاءت ترجمتهم ودراستهم بقية مؤلفات الأورجانون متأخرة.

نعم عرف السريان وترجموا مجموعة من المؤلفات في علوم الطب والفلك والتنجيم، ولكن ترجمة الكم الأكبر من المؤلفات العلمية والفلسفية اليونانية إلى السريانية تم كجزء من حركة الترجمة التي دفعها العباسيون في القرن التاسع الميلادي؛ حيث أنشأ المأمون سنة ٢١٥ هـ (٨٣٠م) مدرسة للترجمة في بغداد سميت باسم بيت الحكمة، وضع على رأسها يوحنا بن ماسويه، وكان حنين بن إسحاق الشاب في ذلك الوقت أنشط من فيها من المترجمين، وبعد ٢٥ سنة تقريبًا من إنشاء بيت الحكمة جدد الخليفة المتوكل هذه المدرسة، وجعل حنين رئيسًا لها. وكانت الترجمة في النصف الأول من هذا القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) غالبًا إلى السريانية، وفي النصف الثاني ازدهرت حركة الترجمة إلى العربية شيئًا فشيئًا، وقام المترجمون أيضًا بإصلاح التراجم القديمة[1].

وعلينا ألَّا نبالغ في أثر الدور الذي قام به المسيحيون السريان في الترجمات المبكرة في العالم الإسلامي، ويمكن وصف ما قاموا به بأنه يمثل المرحلة الأولى في حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية؛ وذلك لقلة عدد المترجمين والترجمات السريانية قبل العصر العباسي، وما تُرجم قبل تلك الفترة يقتصر على مجموعة من المؤلفات اليونانية التي يصفها كثير من الباحثين ب»الدنيوية»، والتي نُقلت من اليونانية إلى السريانية، أما الغالبية العظمى من المؤلفات اليونانية

(1) O'Leary D., How Greek Science Passed to the Arabs, Routledge, 1979: 26.

الفلسفية والعلمية، فقد ترجمت من اليونانية إلى السريانية كجزء من حركة النقل والترجمة التي تمت في بغداد العباسية في القرن التاسع الميلادي[1].

وبمقارنة المشروعين السابقين على الإسلام في ترجمة وشرح التراث الفلسفي اليوناني، نجد أحدهما عمل عليه في العالم السرياني ولم يتمه، وهو سرجيوس. والمشروع الآخر لمعاصره بويثيوس (٥٢٤م) في العالم اللاتيني، وذلك في مقابل المترجمين والشراح العرب، يتأكد لنا الإخفاق النسبي للمشروعين الأولين ونجاح المشروع الإسلامي. فقد نوى سرجيوس وبويثيوس ترجمة وشرح كل مؤلفات أرسطو في العالمين السرياني واللاتيني، ولم ينجحا في ذلك؛ وذلك لأن ما أراده سرجيوس وبويثيوس لم يتمتع بالدعم السياسي والاجتماعي والسياق العلمي الذي كان للعلماء والفلاسفة العرب مع بداية العصر العباسي، ولا شك أن المسيحيين السريان كان لهم إسهامٌ في غاية الأهمية، واستفاد منهم العرب في حركة الترجمة والنقل، ولكن المبادرة والتوجيه العلمي وإدارة مشروع الترجمة كان من نتاج السياق الذي خلقه المجتمع العباسي في عهده الأول[2].

أثر ترجمات وشروح سرجيوس المنطقية والفلسفية في الفلسفة الإسلامية

عرف العرب القدماء سرجيوس منذ فترة مبكرة من تاريخ نقل العلوم إلى اللغة العربية، وتردد اسمه كثيرًا في التراث العربي مقرونًا بتراجمه وشروحه ومؤلفاته الفلسفية والطبية، ولازم اسمه وفكره حركة النقل والترجمة، وذكره حنين بن إسحاق كثيرًا في مؤلفاته، بل وعده العرب أهم مترجم وناقل على الإطلاق لفكر اليونانيين؛ خاصةً الطبي منه، قبل حنين بن إسحاق؛ أي ظل سرجيوس أكثر من ثلاثة قرون أهم مترجم سرياني على الإطلاق نقل وشرح الفلسفة اليونانية، وتأثر بفكرها ومنهجها الفلسفي الذي تعلمه في مدرسة الإسكندرية المتأخرة.

ومع ذلك فليس من السهل معرفة الأثر المنطقي والفلسفي المباشر لفكر سرجيوس في مؤلفات الفلاسفة والمتكلمين المسلمين؛ وذلك لأنه لم يصلنا إلى الآن كل التراث الفلسفي الذي أنتجه سرجيوس، وحتى ما عُثر عليه منه لم يُحقق ويُنشر بالصورة اللازمة، وبعد أن يتم ذلك فلا بد من أن يعكف الباحثون على تعقب فكر سرجيوس فيمن تلاه من المفكرين السريان في الكنائس والأديرة السريانية في الشرق إلى وصول أفكاره وتراجمه إلى السريان الذين كان لهم دورٌ بارز في الترجمة في الحضارة العربية، ودراسة أفكار سرجيوس التي وصلت إلى السريان الذين شرحوا منطق أرسطو وفلسفته في العالم الإسلامي. وأحاول فيما يأتي تعقب أفكار سرجيوس

(1) Walker J. T., The Legend of Mar Qardagh: 180-181.

(2) Gutas D., Greek thought, Arabic Culture "The Greco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/ 8th-10th Centuries), Routledge, 1999: 21-22.

التي نعرفها من شروحه الفلسفية وتراجمه التي وصلتنا، ووصولها إلى العالم العربي وتأثيرها في الفلاسفة والمفكرين العرب.

وقد شكلت أعمال السريان المبكرين مستقبل الدراسات الأرسطية السريانية، والتي اعتمدت الترجمات لأغراض تعليمية، وكان لا بُدَّ لتعليمها من أستاذ عالم بها ليُفهمها تلاميذه. ويبدو واضحًا في شرح سرجيوس كتاب المقولات، أنه يقوم بشرحه لغيره من الطلاب، يؤكد ذلك عمل سرجيوس في تكوين منهج سرياني يضم فلسفة أرسطو بداية من المنطق، وتصوف إيفاجريوس، وثيولوجيا ديونيسيوس، وهو المنهج الذي كان الأساس الذي اعتمد عليه السريان في النظر إلى التراث الأرسطي، خاصةً فيما قام به البطريرك تيموثاوس الأول، وبعد ذلك في مدرسة متى بن يونس وتلاميذه في الحضارة الإسلامية، والتي احتوت كلًا من المسيحيين والمسلمين[١].

ومن الواضح وجود إسهام سرياني في شكل ومضمون الفلسفة الأرسطية التي كانت تدرس في بغداد العباسية، حيث كانت صورة الفلسفة الأرسطية التي اتخذتها المدارس السريانية هي الصورة السكندرية لفكر أرسطو، والمنهج الفلسفي التعليمي الذي حددته مدرسة الإسكندرية متمثلة في شروح أمونيوس وتلاميذه من بعده، واتخذ السريان بدايةً من سرجيوس نفس شكل ومنهج الشروح السكندرية، خاصةً في كتابة مقدمة لشرح أفلاطون أو أرسطو، واستخدموا منهج المقدمات في الترجمات العلمية والطبية، فكان السريان كالسكندريين يكتبون مقدمات لمؤلفاتهم الفلسفية والطبية والثيولوجية. واعتمد المترجمون السريان في مدرسة بغداد الفلسفية على الترجمات والشروح التي أنتجها السريان في تاريخهم السابق على الإسلام، خاصةً الأعمال التي أنتجتها مدارس الأديرة السريانية[٢].

ولو افترضنا أن ترجمة سرجيوس تراث ديونيسيوس كانت معروفة في مدرسة دير قنسرين، فيمكننا القول بأن مقدمة سرجيوس التي وسمها ب»ميمر في الحياة الروحية« كانت معروفة بين السريان إلى القرن الثامن الميلادي؛ وهي الرسالة التي قدم فيها سرجيوس منهج التعليم الفلسفي الذي درسه في مدرسة الإسكندرية بعد صبغه بصورة مسيحية، ودمج فيها بين المنهج السكندري الأرسطي وفكر ديونيسيوس، وظل الدمج بين أرسطو وديونيسيوس في منهج تعليمي واحد بلغ أوجه في ثيولوجيا الأفلاطونية المحدثة في صورتها المسيحية في التراث الفلسفي السرياني من سرجيوس إلى الأرسطيين في بغداد[٣].

ومن غير الواضح هل كان علماء مدرسة قنسرين يقرأون كلًا من أرسطو وديونيسيوس

(1) Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: 9-10.

(2) Watt J. W., “Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: 42.

(3) Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad: 41-42.

كجزء من منهج تعليمي يقرر دراستيهما مثل المنهج الذي قدمه سرجيوس أم لا؟ والقول بوجود ذلك المنهج يرسم صورة مقبولة لدراسة أرسطو في مدرسة قنسرين وفي العالم السرياني بأكمله عن الفكرة المعتادة التي استقر عليها العلماء، وكأنها حقيقة ثابتة من أن اهتمام السريان بالمنطق الأرسطي اقتصر على استخدامه في النزاع اللاهوتي حول طبيعة المسيح، والثابت أن السريان اهتموا بالفلسفة كعلم في ذاته، وهو ما تعلموه من الشراح السكندريين. وتتمثل أهمية مدرسة قنسرين في كونها الرابط بين سرجيوس أهم علماء السريان في القرن السادس الميلادي، وجورج أسقف العرب (ت ٧٤٢م) آخر علماء قنسرين الأربعة في القرن الثامن الميلادي.

وقد قام حنين بن إسحاق في القرن التاسع الميلادي، وابنه إسحاق بن حنين وجماعتهم من العارفين باللغة السريانية بترجمة المؤلفات الفلسفية من اليونانية إلى السريانية والعربية في حلقتهم العلمية، ومن بينها ما عرفوه من تراث مدرسة دير قنسرين وعلمائها. وذكر النديم في الفهرست مؤلفات مدرسة حنين بن إسحاق، ولكن كثيرًا منها لم يصلنا الآن. وكانت الترجمات السريانية تتم ليقرأ السريان الفلسفة اليونانية، والترجمات العربية ليقرأها المسلمون والمسيحيون من العرب. وقد ترجم إسحاق عددًا أكبر من المؤلفات إلى السريانية أكثر من الذي ترجمه إلى العربية، والعكس ينطبق على والده حنين، والذي ترجم إلى العربية أكثر من التراث الذي نقله إلى السريانية، وهو ما يعكس التغير الذي حدث بمرور الوقت في الاهتمام الحاصل في اللغتين تجاه الفلسفة. وتعكس ترجمة إسحاق بن حنين كتاب التحليلات الثانية إلى السريانية وليس إلى العربية حقيقة اهتمام السريان في بغداد في تلك الفترة بدراسة الأورجانون الأرسطي الموروث من مدرسة الإسكندرية[1].

وفي المقابل من مدرسة حنين بن إسحاق نجد حلقة أبي بشر متى بن يونس (ت ٩٤٠م) في القرن العاشر الميلادي، والملقبة بمدرسة بغداد الفلسفية أو بالأرسطيين البغداديين، فكان أبو بشر متى وزملاؤه لا يعرفون اللغة اليونانية، وكل ترجماتهم كانت من السريانية إلى العربية، وترجم أبو بشر إلى العربية الترجمة التي قام بها إسحاق بن حنين لكتاب التحليلات الثانية من اليونانية إلى السريانية، وعرف البغداديون كل ترجمات الكتاب بالسريانية؛ وهي ترجمات «إسحاق بن حنين، وأثاناسيوس، وثيوفيلوس الرهاوي»، ما يدل على بقاء اللغة السريانية كوسيط لمعرفة التراث الفلسفي اليوناني في العالم الإسلامي إلى القرن الرابع الهجري.

وقد أخطأ الفارابي (ت ٣٣٩ه) -وتابعه مايرهوف في بحثه «من الإسكندرية إلى بغداد»- في اعتقاده في انتقال فلاسفة مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى مدن الشرق بعد قرار جستنيان بإغلاق المدارس الفلسفية في نهاية العصر الكلاسيكي إلى وصولهم بغداد، ولكن الانتقال كان من نصيب منهج التعليم الفلسفي، وليس بانتقال الفلاسفة أنفسهم إلى مدن الشرق الأدنى إلى وصولهم

(1) Ibid: 43.

بغداد، فانتقل المنهج الذي كان يدرس في مدرسة الإسكندرية المتأخرة إلى العالم السرياني، ومنه إلى الحضارة الإسلامية من خلال حركة النقل والترجمة. وبدأ نقل المنهج الفلسفي اليوناني المتأخر بداية من سرجيوس، والذي أضاف عليه هو وغيره من السريان عدة إضافات وتعديلات من خلال شروحهم عليه في الفترة التي تفصل بين خفوت دور مدرسة الإسكندرية وبداية التفلسف في العالم الإسلامي.

فانتقل منهج التعليم الفلسفي والطبي الذي كان يُدرس في مدرسة الإسكندرية المتأخرة إلى العالم السرياني، وكان الشراح السكندريون بداية من أمونيوس يُعلمون تلاميذهم مؤلفات أرسطو بداية من المنطق، ثم الطبيعيات، ثم الميتافيزيقا؛ لينتقل الطالب بعد ذلك إلى دراسة الفكر الإلهي في فلسفة أفلاطون. ولكن السريان لم يلتزموا بالمنهج السكندري كاملًا، وابتُدِئ العمل العلمي في العالم السرياني بجهود مجموعة من العلماء السريان عمل كل منهم بمفرده؛ فبدأ الاهتمام مع نهاية القرن الخامس وبداية السادس بترجمة وشرح أولى مؤلفات المنهج السكندري، وهي مؤلفات أرسطو المنطقية خاصةً كتاب المقولات.

ونجد في تلك الفترة المبكرة من اشتغال السريان بالفلسفة اليونانية ترجمة كاملة لكتاب المقولات الأرسطي وشرحين لسرجيوس على الكتاب، وضَمَّنَ سرجيوس مؤلفاته وتراجمه الأخرى جوانب متعددة من فلسفة أرسطو كما كانت تُشرح في الإسكندرية، وعمل غيره من السريان على نقل وشرح مؤلفات أرسطو الأخرى. وهكذا فإن منهج التعليم السكندري لم يُنقل ويُشرح في العالم السرياني دفعة واحدة، بل نُقل ذلك المنهج وتم شرحه والإضافة عليه في أكثر من قرنين من الزمان، وليكون السريان المشاركين في الحركة العلمية في العالم الإسلامي عارفين بكل جوانب المنهج السكندري المترجم والمشروح قبلهم بالسريانية.

فكان السريان المساهمون في نقل التراث الفلسفي والعلمي من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية في العالم الإسلامي استمرارًا لعدة أجيال من علماء السريان، والذين عملوا قبلهم منذ القرن السادس الميلادي على نقل وشرح الموروث الفلسفي والعلمي اليوناني، وبالتالي لم يكن المترجمون السريان الذين اشتهروا في حركة النقل والترجمة في العالم الإسلامي مجرد ناقلين للتراث اليوناني لمعرفتهم باللغات المكتوب بها ذلك التراث، ولكنهم كانوا علماء وفلاسفة، بل من أقدر من يفهم ذلك التراث المنقول، وأهم من مارس علومه خاصةً الطبية منها خلال عدة قرون قبل أن يعمل المسلمون على الاهتمام به ونقله إلى لغتهم العربية؛ ولهذا كانت استعانة العرب بالسريان من أصح ما فعلوه ليصل لهم ذلك التراث وما تراكم من شروحه قبلهم، وذلك ممن اشتغل به فترة طويلة قبل الإسلام.

ومن أهم ملامح التراث السرياني إذا نظرنا إليه من الجانب اليوناني؛ هو غياب ترجمة أو شرح محاورات أفلاطون، بل غياب أيِّ نقاش للأفكار الأفلاطونية عند السريان. وفي حين شُرِحَ

أفلاطون في مدرسة الإسكندرية بدايةً من أمونيوس وإلى أوليمبيودوروس، واعتمد السكندريون على المنهج الأفلاطوني الذي قال به يامبليخوس وبرقلس قبلهم، والذي كان الغرض من دراسة منطق وطبيعيات أرسطو فيه هو التمهيد لقراءة أفلاطون وصولاً إلى قمة فكره في محاورتي طيماوس وبارمنيدس. إلا أن الشرق السرياني في الوقت ذاته لم يهتم بأفلاطون ذلك الاهتمام، ويبدو أن الغياب التام لمؤلفات أفلاطون صحيحة النسبة إليه في الترجمات السريانية، كان له أثره الواضح في ما نقل إلى العرب من فلسفة أفلاطون، وذلك بالرغم من أن بواكير الترجمات السريانية للعلوم والفلسفة اليونانية اعتمدت بصورة كبيرة على نقل مؤلفات المنهج الدراسي لمدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية، والذي كانت مؤلفات أفلاطون جزءًا أساسيًا فيها، بل قمة ما يبلغ إليه طالب الفلسفة في منهجها التعليمي[١].

ولم يتعرض سرجيوس في مقدمته التي كتبها لمقولات أرسطو إلى ذكر ذلك المنهج الأفلاطوني السكندري، مع أنه اتبع نفس منهج المقدمات الفلسفية التي كتبها السكندريون، وقد اتبع السريان بعد سرجيوس نفس المنهج ولم يعطوا أي اهتمام يذكر لأفلاطون. وقد اقتُرح أن سرجيوس أول الشارحين لكتب الفلسفة في العالم السرياني؛ حيثُ أنشأ منهجًا تعليميًا للطلاب استبدل فيه محاورات أفلاطون بالكتابات الصوفية المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغي، وقصد دراسة تلك المؤلفات في أعلى مراحل المنهج الدراسي، وهو ما كان له أثره الكبير في التراث السرياني التالي عليه. ولكن يبقى أنه لا بُدَّ من دراسة ما إذا كان أثر سرجيوس كافيًا بذاته لتفسير غياب تراث أفلاطون، خاصةً في التراث العربي[٢]. ولمّا كان الاختلاف الرئيس بين الفلسفتين السكندرية والإسلامية يكمن في غياب فلسفة أفلاطون بصورة كبيرة في الفلسفة الإسلامية، فربما كانت سيطرة أرسطو ومؤلفاته في التراث السرياني قبل العصر العباسي من عوامل بلوغ أرسطو المكانة الفلسفية الأولى في العالم الإسلامي.

وصحيحٌ أن حنين بن إسحاق عرف برقلس واهتم بأفكاره، وعرف شرح برقلس على إقليدس، وترجم جزءًا من شرح برقلس محاورة طيماوس؛ لكي يساعد زملاءه الأطباء في تفسير جالينوس بصورة أكثر وضوحًا، لكن يبقى أن معرفة حنين بالتراث الأفلاطوني كانت مثل معرفة الكندي به معرفةً محدودة. ويبدو أن ذلك كان من نتاج المنهج السرياني تجاه الفلسفة الأفلاطونية، وهو ما كان له أثره الواضح فيما عُرف من تراث أفلاطون في العالم الإسلامي.

---

(1) King D., "Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy,' in: De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche. Edited by Coda, Elisa and Martini Bonadeo, Cecilia. Études musulmanes 44, Paris: Vrin, 2014: 236.

(2) Takahashi H., Syriac as the Intermediary in Scientific Graeco-Arabica: 82.

وقد وافق البعضُ انتقاد الفارابي ولومه الأساقفة المسيحيين في الاجتزاء من الفلسفة اليونانية لما يوافق عقائدهم الدينية، لكن الواقع أن المؤثر الأكبر في الفكرين السرياني والعربي كان منهج التعليم الفلسفي في مدرسة الإسكندرية، والذي بالرغم من تنظيره واتباعه منهجًا فلسفيًا يبدأ بأرسطو كمقدمة وتمهيد لدراسة أفلاطون، فإنه كان الكم الأكبر من التراث الذي أنتجته مدرسة الإسكندرية خاصةً في فترتها الأخيرة تركز في شرح أورجانون أرسطو خاصة كتاب المقولات، وهو ما كان العامل الأكبر في تصدر منطق أرسطو الدرس الفلسفي في العالمين السرياني والعربي، وبالتالي لم تكن شروح السريان المنطقية هي المحدد الأساس لاهتمام العرب بالمنطق أول العلوم الفلسفية.

ولا يعني ما ذكرته أعلاه أن السريان استخفوا بأفلاطون، أو أنهم قالوا بتناقض أفكاره مع أرسطو، ولكن في حين كان لشرح فلسفة أرسطو المكانة الأولى في العالم السرياني، ذُكر أفلاطون عرضًا في الأمثال والحكم السريانية، ولم يكن له نفس مكانة أرسطو. وقد فُسِّرَ اختفاء أفلاطون من الفكر السرياني – خاصةً في القرنين السادس والسابع الميلادي- بأن مؤلفات ديونيسيوس حلَّت مكان صاحب الأكاديمية عند السريان في منهج تعليمي جديد عدَّل به السريان المنهج الفلسفي السكندري؛ ليكون أكثر اتفاقًا مع العقائد الكنسية، ومطابقًا لمنهج مؤلف تراث ديونيسيوس، والذي حاول فيه إلباس أفكار وفلسفة برقلس زي العقيدة المسيحية الميافيزية، وربما لعبت ثيولوجيا أرسطو نفس ذلك الدور في حلقة الكندي الفلسفية. وسرجيوس هو من قام بوضع تراث ديونيسيوس في ذلك المحل من المنهج التعليمي السرياني. ولكن هل تكفي الثيولوجيا المتعالية التي قال بها ديونيسيوس في مؤلفاته لتفسير الغياب التام لمؤلفات أفلاطون عند السريان؟ والإجابة نعم؛ لأنها قدمت الأفكار الوثنية في صورة دينية مقبولة، بل تعد فلسفة أرسطو تمهيدًا عقليًا للتصديق بها[1].

و بالرغم من ضياع الكثير من التراث السرياني خاصةً المؤلفات المبكرة منه، فإن المقارنة بين ما عرفه العرب وما نعرفه من الفكر اليوناني عند السريان يبين أنه لا وجه للمقارنة بين التراثين السرياني والعربي. وما ترجمه العرب وشرحوه من التراث اليوناني اعتمدوا فيه على ما وصلوا إليه مباشرة من الأصول اليونانية. وبالتأكيد لم يقصد السريان بمنهجهم التعليمي أن يكونوا المحرك لبداية الفلسفة الإسلامية، وكان لاهتمامهم بالعلوم اليونانية عوامل اجتماعية وثقافية ودينية وتاريخية لا بُدَّ أن توضع في سياقها؛ كي نحدد إسهامهم العلمي والفلسفي، ودورهم في نشأة الفلسفة الإسلامية.

ومن الواضح أن أهمية المدارس السريانية ترجع بالأساس إلى كونها تمثل استمرارًا للجو التعليمي اليوناني بين المتحدثين بالسريانية، والذي جمع ووفق في منهجه بين دراسة المنطق

(1) King D., "Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy: 237.

والميتافيزيقا -بدرجة أقل- مع العقائد الكنسية، بل جعلت تلك المدارس من العلوم الفلسفية علومًا مقبولة ومُقدرة في المجتمع السرياني؛ وذلك من خلال الدعم الذي أعطته لها سلطة الكنيسة، فاستمرت الفلسفة الأرسطية تدرس وتشرح في السياق السرياني إلى أن جاء دور العرب الحضاري في نقل وتجديد علوم الأوائل.

وكان نطاق الفلسفة السريانية أكبر بكثير مما نعرفه عنها، وقصور معرفتنا بها راجعٌ إلى ضياع الكثير من مخطوطاتها، خاصةً المبكرة منها. ومع ذلك تعد الفلسفة التي أنتجها السريان محدودةً مقارنة بالاهتمامات الفلسفية الواسعة التي نلاحظها في التراث العربي الفلسفي المبكر. وقد قُدِّم أرسطو في العالم السرياني متوافقًا مع التعليم الديني، ومع أغراض المتدينين منهم، وشكل السياق الثقافي السرياني وغَيَّر العلوم اليونانية بصورة ما، وتلك الصورة هي التي يُعول عليها أهمية الفكر السرياني للعرب من ناحية، ولأوروبا العصر الوسيط من ناحية أخرى[1].

ويفصل بين سرجيوس وأبي علي عيسى بن زُرْعَة (ت ٤٨٨هـ) أكثر من خمسة قرون، استمر فيها مترجمو وشراح أرسطو في الترجمة من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية، بالإضافة إلى تأثرهم بمؤلفات ديونيسيوس. وكان يحيى بن عدي (ت ٣٦٤هـ) وتلميذه ابن زرعة من السريان الغربيين، وهناك العديد من الأدلة في مؤلفاتهم التي وصلت إلينا على اهتمامهم بتراث ديونيسيوس. فقد اعتمد يحيى بن عدي في رسالته «في التوحيد» على كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وعلى عقيدة الأفلاطونية المحدثة في التراياد، والتي قال بها برقلس وديونيسيوس، واعتمد ابن زرعة على ديونيسيوس في الجمع بين الثيولوجيا المسيحية، خاصةً في التثليث والميتافيزيقا الأرسطية[2].

ولكن ما قام به سرجيوس من تنصير الفلسفة بالبُعد عن أفلاطون وبرقلس في شروح أساتذته السكندريين، وربطه أرسطو بالكتاب المقدس وديونيسيوس تغيّر تمامًا بعد سرجيوس بحوالي أربعة قرون في فلسفة الفارابي، فتجنب المعلم الثاني الكتاب المقدس وديونيسيوس في منهج التعليم الفلسفي، وأعاد التوحيد والجمع بين أرسطو وما وصل إليه من تراثي أفلاطون وبرقلس كما كان في مدرسة الإسكندرية المتأخرة[3]؛ أي أعاد الفارابي الفلسفة إلى مسارها اليوناني السكندري، وابتعد عن الشكل الذي تحولت إليه الفلسفة عند السريان، وبالرغم من معرفة أساتذة الفارابي بذلك المنهج السرياني وتأثرهم به، فإن المعلم الثاني هو من أرجع الفلسفة إلى أصولها الرئيسة

---

(1) King D., "Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy: 242.

(2) Watt J., From Sergius to Matta: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition, in: Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: 255-256.

(3) Ibid: 257.

التي تبدأ بالتأسيس للعقل الصحيح بالمنطق المتمثل في مؤلفات الأورجانون؛ وهو ما اشترك فيه مع السريان، ولكن الفلسفة عند الفارابي تبلغ غايتها في ميتافيزيقا أرسطو بالشكل الذي صاغته وشرحته الأفلاطونية المحدثة في مدرسة الإسكندرية المتأخرة.

وقال الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة»: وهذا العلم (الفلسفة) كما يُقال: إنه كان في القديم في الكلدانيين؛ وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب، وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني، ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي»[١]. ولئن وصف الفارابي انتقال التعليم الفلسفي من مدرسة الإسكندرية إلى بغداد مرورًا بالمدارس السريانية، وتعلمه ذلك المنهج على يد معلميه من النصارى، ووجود أثر ذلك المنهج في مؤلفات فلاسفة بغداد؛ خاصةً النصارى منهم، إلا أن التغيير الذي أحدثه سرجيوس واستمر بعده في التراث السرياني تغير في فلسفة الفارابي، أو عاد إلى صورته الفلسفية السكندرية، وعاد الفارابي إلى الصورة العقلية التامة للتعليم الفلسفي اليوناني، وهي الصورة الموجودة في مؤلفات أفلاطون وأرسطو وشراحهم السكندريين، وابتعد عن المسيحية المفلسفة التي اصطبغت بها مؤلفات السريان الفلسفية.

وقد أكد الفارابي أن الأساقفة المسيحيين قبل الإسلام منعوا تدريس كتب منطق أرسطو بعد الأشكال الوجودية (الفصل السابع من الكتاب الأول) من كتاب التحليلات الأولى، وكل التحليلات الثانية؛ لأن فيها ما يضر بالإيمان المسيحي، ونقل عنه ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» قائلًا: «فصار التعليم في موضعين، وجرى الأمر على ذلك إلى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية، وبقي بالإسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك، واجتمع الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل، فرأوا أن يعلَّم من كتب المنطق الى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلَّم ما بعده؛ لأنهم رأوا أن في ذلك ضررًا على النصرانية، وإن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم، فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار، وما ينظر فيه من الباقي مستورًا إلى أن كان الإسلام بعده بمدة طويلة»[٢].

وقد أخطأ الفارابي في اتهامه للأساقفة باضطهاد التعليم الفلسفي. وكلامه في سيطرة ذلك الجزء من المنطق بين السريان لا ينطبق على التراث السرياني كله، خاصةً وأنه قال بذلك في سياق حديثه عن مدرسة الإسكندرية، ولم يكن يتحدث عن التعليم السرياني بالكلية. وما يؤكد ذلك أن السريان من تلاميذ سرجيوس، أو المتأثرين بالشراح اليونانيين في مدرسة الإسكندرية، لم يكن ليكتفوا بمنهج الأورجانون الصغير، والذي ينتهي عند الأشكال الوجودية عند قراءتهم التحليلات

(١) الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨١م: ٨٨.

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ضبطه وصححه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م: ٥٥٨.

الأولى، أو ليتجاهلوا التحليلات الثانية إلى بقية كتب الأورجانون الأرسطي، وهو ما نراه واضحًا في شروح السريان بعد سرجيوس وفي الشروح المنطقية الإسلامية.

ورغم أن الفارابي تتلمذ على أبي بشر متى في مدرسة بغداد الفلسفية، إلا أن فكره الفلسفي لا يتطابق مع المنهج السرياني الفلسفي الذي بدأ مع سرجيوس واستمر تأثيره إلى السريان في العالم الإسلامي، واتسع المنهج الفلسفي للمعلم الثاني عن المنهج الذي قال به أستاذه متى، والأهم من ذلك أن الفارابي لم يحافظ في فلسفته على تراث ديونيسيوس الذي وضعه سرجيوس محل الثيولوجيا الأفلاطونية، واستمر بعده في التراث الأرسطي المسيحي، واسترجع الفارابي نفس المنهج الوثني الأفلاطوني الذي قال به أمونيوس في مدرسة الإسكندرية، وهو ما يظهر واضحًا في الحجج التي قال بها الفارابي للبرهنة على قدم العالم، وهي المسألة التي تعمد سرجيوس تجنبها في فلسفته. وعلى الرغم من أن الفلسفة الأرسطية المسيحية وما يتصل بها من أفكار الأفلاطونية المحدثة التي قال بها ديونيسيوس استمرت بعد متى بن يونس في كتابات تلميذيه يحيى بن عدي وابن زرعة، فإن فلسفة الفارابي تمثل بداية جديدة لمنهج التعليم الأرسطي في العالم الإسلامي[1].

وبجانب أهمية فكر سرجيوس كممثل لوجود الفكر اليوناني العقلي في العالمين السرياني والفارسي المشرقي، فإن له أهمية كبرى خاصةً في شروحه المنطقية والفلسفية اليونانية في العالم السرياني المسيحي، وهو العالم الذي غلبت عليه الثقافة الدينية اللاهوتية، فيعد فكر سرجيوس ممثلًا دمج الفلسفة العقلية اليونانية في لاهوت المسيحية كديانة سماوية، ويُمَكِّنُنا تحديد الفكر المسيحي المفلسف الذي قدّمه سرجيوس وانتشر بعده بين السريان من المقارنة بينه وبين انتقال الفكر اليوناني نفسه إلى بيئة الوحي الإسلامي مباشرة؛ ليتبين أوجه التشابه والاختلاف بين السريان والعرب في استخدامهم الفلسفة اليونانية في فهم العقيدة الدينية.

وإلى أن نتحقق من فكر سرجيوس وموروثه الذي تركه، يبقى أنه كان لفكره أثره الواضح في الفكر الفلسفي والمنطقي في العالم الإسلامي. وقد اشترك سرجيوس والكندي (ت ٢٥٢هـ) في مواجهة خصومهم الناقدين للفلسفة، فقد دافع الكندي في كتابه «في الفلسفة الأولى» عن الحقيقة أيًّا كان مصدرها، وقال بنفس الرأي سرجيوس لأحد أصدقائه، وذلك في نهاية ترجمته كتاب الإسكندر «في مبادئ الكل»، وكان على سرجيوس أيضًا أن يحارب منتقدي الثقافة الهللينية من السريان في تقديمه فلسفة أرسطو، وكان استخدامه أرسطو مثل الكندي لأغراض دينية، واعتقد سرجيوس أن دمج المنطق والطبيعة والميتافيزيقا الأرسطية بالعلوم الدينية سيدفع الطالب للوصول إلى معرفة أقرب لله، وهو منهجٌ مطابق لما اعتقد فيه تقريبًا كل الفلاسفة المسلمين[2].

---

(1) Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: 10.

(2) King D., "Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy: 242.

وقد فُقد الأصل اليوناني لكتاب الإسكندر الأفروديسي «في مبادئ الكل»، وبقي في ترجمة سريانية وترجمتين عربيتين، وقد تمت التراجم الثلاث في الشرق الأدنى فيما بين سنة (٥٠٠ و ٩٥٠م)؛ أي بعد حوالي ما لا يقل عن ثلاثة قرون من تأليف أصل الكتاب، وأول تلك الترجمات هي الترجمة السريانية التي قام بها سرجيوس الرأسعيني، وقد عُثر على تلك الترجمة، ووصلت إلينا في مخطوط المكتبة البريطانية برقم ١٤٦٥٨ (أوراق ٩٩ إلى ١٠٩)، والنص بعنوان «القول في مبادئ الكل قاله مار سرجيس أسقف رأس العين، بحسب رأي أرسطو الفيلسوف...»[1]. وقد اعتمدت الترجمتان العربيتان لكتاب «في مبادئ الكل» على نفس الترجمة السريانية للكتاب، والتي قام بها حنين بن إسحاق، وفقدت ولم تصل إلينا، وقد تمت كلتا الترجمتين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي، وإحداهما ترجع إلى سنة ٣٠٢ ه وقام بها أبو عثمان الدمشقي، والذي تولى رئاسة البيمارستان الأكبر في بغداد، والترجمة الأخرى قام بها إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب (توفي قبل منتصف القرن العاشر الميلادي) سنة ٥٥٨ ه.

ومن دراسة نصوص النسختين العربيتين وترجمة سرجيوس السريانية للكتاب، يبدو واضحًا وجود علاقة تربط بين الترجمات الثلاث، ولا تُفهم هذه العلاقة بمجرد إشارة الترجمات الثلاث؛ كل منهم على حدة، إلى نفس النسخة اليونانية للكتاب، ومن الممكن أن يتضح الأمر من مقارنة الترجمة السريانية للنص، والتي قام بها حنين بن إسحاق، بترجمة سرجيوس السريانية؛ وذلك لمعرفة العلاقة بين الترجمتين. ويبدو أن حنين بن إسحاق كان لديه ترجمة سرجيوس السريانية للكتاب؛ وذلك لأن النص اليوناني للإسكندر لم يحتوِ على المقدمة التي نجدها في المخطوطات السريانية والعربية للكتاب، بالإضافة إلى أن المقدمة العربية التي نجدها في الترجمتين العربيتين للكتاب بهما نفس الملامح التي نجدها في مقدمات سرجيوس التي كتبها لشروحه وترجماته، ما يدل أن حنين بن إسحاق مترجم النصين العربيين للكتاب كان عارفًا بترجمة سرجيوس السريانية، وتأثر بها، وكان من أهم مصادره في ترجمته الكتاب.

ويمكننا قبول الفرضية السابقة، خاصةً وأننا نجد حنين في بعض الأمثلة الأخرى لم يترجم النصوص من اليونانية إلى السريانية ترجمة جديدة، ولكنه عمل على مراجعة الترجمات السابقة، وعلى الأقل في واحدة من تلك الحالات راجع ترجمة سرجيوس، وهو ما قاله حنين في ترجمة كتاب جالينوس «في تعرّف علل الأعضاء الباطنة» من اليونانية إلى السريانية، فقال حنين بن إسحاق في رسالته إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم: «وقد كان سرجس ترجم هذا الكتاب مرّتين؛ مرّةً لثيادورى أسقف الكرخ، ومرّةً لرجل يقال له اليسع. وقد كان بختيشوع بن جبريل سألني تصفّحه وإصلاح أسقاطه ففعلتُ بعد أن أعلمتُه أنّ ترجمته

(1) Fazzo S., Zonta M., "Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe", Journal of Semitic Studies 59:1, Oxford University Press, 2014: 94-95.

أجود وأسهل، فلم يقف الناسخ على تخلّص المواضع التي أصلحتُها فيه، وتخلّص كل واحد من تلك المواضع بقدر قوّته، فبقى الكتاب غير تامّ الاستقامة والصحّة إلى أن كانت أيّامنا هذه، وكنت لا أزال أهمّ بإعادة ترجمته، فشغلني عنه غيره، إلى أن سألني إسرايل بن زكريا المعروف بالطيفوري إعادة ترجمته فترجمته، وترجمه إلى العربية حبيش لأحمد بن موسى...»[1].

ويتضح من النص السابق كيف كان حنين بن إسحاق عارفًا بترجمات سرجيوس لمؤلفات جالينوس من اليونانية إلى السريانية، بل عمل على تصحيحها في بعض الأحيان. وربما كانت ترجمة حنين السريانية والمفقودة لكتاب «في مبادئ الكل»، مبنية على تصحيح حنين واستكماله لترجمة سرجيوس السريانية وتنقيحه النص، مع مقارنته بالأصل اليوناني للكتاب، ومن البين أن حنين كان يعتقد أن النص السرياني من ترجمة سرجيوس، وأنه لم يتدخل في محتوى الكتاب.

ويمكنني القول بأنه لا بُدَّ أن حنين بن إسحاق ومدرسته قرأوا شرحي سرجيوس على كتاب المقولات لأرسطو وتراجمه وكتبه الفلسفية الأخرى وتأثروا بتراجمه وأفكاره الفلسفية؛ وذلك لأن في اطلاع حنين على كل تراجم سرجيوس الطبية ودراسته لها جيدًا ومقارنته بينها وبين الأصول اليونانية، وبينها وبين التراجم الأخرى، ما يشير إلى ضرورة قراءته الإنتاج الفلسفي الذي أنتجه سرجيوس، وكان له تأثيره خاصةً وأن لحنين مؤلفاته الفلسفية الخاصةً به؛ وبالتالي يعد حنين بن إسحاق ومدرسته امتدادًا لفكر سرجيوس الفلسفي.

وقد اهتم الأطباء العرب بدراسة علم المنطق، وظل المنطق الأرسطي يؤدي ولفترة طويلة دورًا رئيسًا في تدريب الأطباء، ويمكن عَدُّ ذلك السبب الرئيس لازدهار المنطق الأرسطي في الحضارة العربية الإسلامية في الفترة من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر الميلادي. وكان كبار الأطباء العرب مثل سابقيهم من السريان شارحين لأرسطو، ومفسرين لجالينوس. واتبع هذا التقليد الفلسفي الطبي أبوبكر الرازي (ت ٣١١ه) وابن سينا (ت ٤٢٨ه)، وابن رشد (ت ٥٩٥ ه)، وظل مستخدمًا حتى عصر ابن ميمون (ت ٦٠٥ه)، في أواخر القرن الثاني عشر بإسبانيا، والذي كتب كتابه المنطقي الوحيد، وهو شاب في المراحل الإعدادية لدراسة الطب، والذي قُدر له أن يصبح النص المنطقي النموذجي لليهودية في ذلك الوقت[2].

ومن ناحية أخرى، نعرف أن سرجيوس قام بترجمة كتاب «في العالم» المنسوب إلى أرسطو من اليونانية إلى السريانية، وذلك في النصف الأول من القرن السادس الميلادي، وتُرجم الكتاب إلى العربية ثلاث ترجمات. وقد عدَّ العلماء الكتاب غير صحيح النسبة لأرسطو، إلا أن اسم المعلم الأول استمر مرتبطًا به. وينقسم محتوى الكتاب إلى ثلاثة أجزاء؛ هي: المقدمة وهي عبارة عن توصية عامة لدراسة الفلسفة، والجزء الثاني: وصفٌ علمي للعالم والمكان، ويتناول فيه المؤلف

---

(١) حنين بن إسحاق، رسالة إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم: ١٥٥.

(٢) نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي: ١٣٦.

مكان العالم والكواكب في الكون، والظواهر الجوية من نيازك ومذنبات وغيرها، والسحب، والمطر، والرعد، والبرق، والبحار، والمحيطات، والجزر وغيرها، وينتهي الكتاب بالجزء الثيولوجي. ويحاول المؤلف من خلال الكتاب بيان كيفية التحكم الإلهي المحكم في العالم[١].

وقد وصلنا خمس مخطوطات[٢]× للترجمة العربية لكتاب «في العالم»، والذي ترجمه عيسى بن إبراهيم النفيسي إلى العربية، في بلاط سيف الدولة الحمداني (٩٤٤-٩٦٧م) في حلب. وتحمل مخطوطة طهران عنوان «رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر في العالم»، مجهولة المترجم، وتاريخ التأليف، والنسخ. والنص ناقص وينتهي في بداية الفصل السادس بقوله «التعليم مثال على»[٣]. ومخطوط برينستون زاد كلمة «المخلوقات» على العنوان السابق، وهو بعنوان «رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر في العالم والمخلوقات»، ويبدأ الكتاب بعد البسملة بقوله: «قال أرسطوطاليس: إنّي لمّا تفكرتُ دفعات كثيرة، يا إسكندر! رأيتُ أنّ الفلسفة أمر إلهي وقنيّة على الحقيقة رفيعة لا سيّما من أجل أنّها وحدها ارتفعت فأدركتُ علم الخلايق كلّها وصرفتُ عنايتها..»، وآخرها: «ويتبعه حكم يُعاقَب به الخطأةُ والمستحقون بالشريعة والناموس ... من الناس من يتمسّك بالشريعة مبدأً لكلٍّ أمره إلى آخره والسلام، تمّت... ولله الحمد».

وقد اعتمد أبو الفرج بن العبري (ت ٦٨٥هـ) على ترجمة سرجيوس السريانية لكتاب «في العالم» كواحد من أهم مصادره على الأقل في ثلاث من مؤلفاته، ففي تأليفه السرياني لكتاب «رسالة الرسائل»، والذي يعد أول مؤلفات ابن العبري الثلاثة التي درس فيها فلسفة أرسطو في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا (الكتابين الآخرين هما «حديث الحكمة»، و«زبدة الحكمة») اعتمد ابن العبري بالأساس على كتاب الغزالي «مقاصد الفلاسفة»، ولكنه رجع إلى مصادر أخرى، منها ترجمة سرجيوس كتاب «في العالم»، وتأثر بنصوص الكتاب خاصةً في مسائل الآثار العلوية، ويبدو واضحًا رجوع ابن العبري إلى نص الترجمة السريانية للكتاب في المواضع التي ناقش فيها المطر والرطوبة والبراكين، وفي آخر المسائل التي تأثر بها، ذكر ابن العبري أن «الفيلسوف» هو مصدر معرفته بتلك المسائل، لا بُدَّ وأن الفيلسوف المذكور هو أرسطو، ما يدل أن ابن العبري عدَّ كتاب «في العالم» صحيح النسبة إلى أرسطو. وثاني المؤلفات التي اعتمد فيها ابن العبري على الترجمة السريانية لكتاب «في العالم» هو كتابه اللاهوتي «منارة الأقداس»، خاصةً في مسائل الآثار العلوية، واعتمد على الكتاب ذاته في كتابه «زبدة الحكمة» خاصةً في موضوعات الآثار العلوية والجغرافيا[٤].

(1) McCollum A. C., Philosophy, Science, and Belles-Letters in Syriac and Christian Arabic Literature: A Gentle Introduction and Survey, HMML Lectures, 2011: 6-7.

(٢) مخطوطتان في المكتبة السليمانية باسطنبول، ومخطوط في مكتبة جامعة برينستون، ومخطوط في مكتبة كوبرلي باسطنبول، ومخطوط في مكتبة جامعة طهران، وقد حقق دافيد برافمان الكتاب في أطروحته (غير منشورة) للدكتوراه سنة ١٩٨٥م.

(3) Takahashi H., Syriac and Arabic Transmission of On the Cosmos: 160-161.

(4) Ibid: 159-160.

وقد حُفظ لسرجيوس (مخطوط نيويورك، مدرسة اللاهوت اليهودية، برقم ٢٧٦١) الترجمة العربية بحروف عبرية لشرح جالينوس لمقالة «الغذاء» لأبقراط. وقد ترجم سرجيوس الكتاب من اليونانية إلى السريانية، وكتب مقدمة لترجمته، وقد فقدت المقدمة والترجمة السريانية. وعُثر مؤخرًا سنة ٢٠٠٩م على الترجمة العربية للمقدمة السريانية للشرح[1]، ولا يوجد أيُّ أثر للترجمة العربية للنص ذاته، ولم يصلنا أيضًا ترجمة حنين بن إسحاق لشرح جالينوس.

وقد كُتب بأول المقدمة العبرية "لأبقراط شرح جالينوس نقل يوسف بن كاج المترجم قال سركس نبدأ بعون الله فنكتب ما فسره جالينوس من كتاب أبقراط في الغذا...». وربما كان يوسف المذكور هو يوسف الخوري، وهو ناقل مجهول لا نعرف عنه شيئًا سوى أن حنين بن إسحاق ذكر في «الرسالة» أنه ترجم إلى السريانية المقالات الخمس الأولى من كتاب «حيلة البرء» لجالينوس، وترجم سرجيوس من اليونانية إلى السريانية الجزء الثاني من الكتاب، وهم المقالات الست الأخرى.

وذكر سرجيوس في المقدمة أنه ترجم الكتاب استجابةً لطلب أحد إخوانه، والذي طلب منه ترجمة كتاب أبقراط «في الغذاء» حبًا منه للمعرفة، فقال سرجيوس في المقدمة: »...أيها الأخ الحبيب إنك لما سألتني وطلبت إليَّ مرارًا كثيرة أن أترجم لك بعض كتب اليونانيين إلى السريانية (وكذا) المقالة الذي وضعها أبقراط في الغذاء، وذلك لحبك جميع ما يحتاج إليه النفس من العلم اعتنيت ولا أحرمك ما سألتني، وطلبت إليَّ فيها لأنًا مما يحتاج إليه، ولم أكن أحب أن أفعل شيئًا من ذلك لمعرفتي بما يلزمني من الحَسدَة الذين لا يجنيهم إلا جميع (لعلها جمع) المال من العُتب والملامة وذلك أنهم لا يطلبون منفعة طالبي العلم الذين ليست عندهم أموال تجنيهم...». وذِكر سرجيوس بأنه لا يريد أن يشرع في الترجمة خوفًا من حاسديه، الذين لا يعرفون إلا جمع المال يثير سؤالًا مهمًا، هو: هل هذا يعني أن سرجيوس تقاضى أجرًا جيدًا مقابل ترجمته الكتاب، وكان خائفًا من حسد منافسيه؟[2].

وقد تناول سرجيوس في المقدمة فوائد ومنفعة كتاب أبقراط «في الغذاء»، وأهمية تراث أبقراط كله، ومكان كتابه في الغذاء في كل التراث الأبقراطي، ومنهج أبقراط في تفسيره الكتاب، وفي

(١) والترجمة العربية للكتاب ترجمة حرفية سيئة، وقد لا يرجع الخلل في الترجمة بالضرورة إلى سرجيوس، ولعلها من المترجم العربي للنص، أو أن الغموض في المعنى كان مقصودًا في النص ذاته من مؤلفه ومن الشارح، حيث يقول سرجيوس في المقدمة: «...فأما نحن فنقول وهو الحق أن هذا الكتاب هو لأبقراط، الذي وضع كتاب تقديم العلم هو كتاب الفصول، وكتاب الجبر، وكتاب المفاصل، وكتاب أفيديميا، وكتاب العلل ... وإنما علمنا ذلك من إيجازه، وحرفة التطويل، مع غموض تفهمه، وقلة فصوله، وفي هذا ما هو أصدق وآكد في الحجة، وهو شهادة جالينوس وتفسيره إياه من بيها (بينها)كلها...». ما يدل أن أبقراط كغيره من الفلاسفة اليونانيين قصد الغموض في النص؛ لكي لا يفهمه إلا المتخصص فيه.

(2) Bos G., Langermann Y. T., The Introduction of Sergius of Rēshʿainā to Galen's Commentary on Hippocrates' On Nutriment, in: Journal of Semitic Studies LIV/1, Oxford University Press, 2009: 179-180.

أعماله الأخرى. واعتمد سرجيوس في المقدمة نفس المنهج السكندري في مقدماتهم الفلسفية، والتي تناولوا فيها ثماني مسائل صَدَّروا بها مقدماتهم لكتب أرسطو، وسميت في التراث الإسلامي بمنهج «الرؤوس الثمانية»، والتي يتناول فيها الشارح بالتفصيل الغرض من الكتاب، ومنفعته، وأهميته، ومكانته بين مؤلفات صاحبه، وإثبات اسمه، ومنهج مؤلفه، وغيرها من المسائل التي يكشف بها الشارح عن كل تفاصيل الكتاب.

فقال سرجيوس في المقدمة: «...ولأن من عادة اليونانيين إذا ابتدأوا في تفاسير كتب القدماء أن ...روس (الرؤوس) تظهر فيها غرضها، وأسبابها (أسباب كتابتها)، وقوتها (المنفعة)، ومنتهاها (ترتيب قراءتها)، ومولعها (مؤلفها)، وعدتها، وكيفية عملها «إلى أيِّ فروع المعرفة ينتمي ذلك الكتاب»، وموضع قراتها (مكانها في منهج التعليم)، تحض الناس على قراتها (قراءتها) إذا سمعوا ما فيها من الأمور المعجبة (ولعلها العجيبة) والأسرار الخفية، والفوائد العظام، فلنذكر الآن في هذا الكتاب بتفسير هذه الرؤوس، ونعلم ما الذي يأمرنا به كل واحد منها...» .

وتناول سرجيوس في المقدمة الأجزاء التي ينقسم إليها الكتاب، وإلى أي فرع من العلوم ينتمي موضوع الكتاب المشروح، ومنهج الشارح في تناول أجزاء الكتاب الذي يشرحه. وتصدير المقدمة بتفسير المسائل الثمانية هو نفس منهج شراح الأفلاطونية المحدثة المتأخرين في مدرسة الإسكندرية التي تعلم فيها سرجيوس، واستمر نفس المنهج مستخدمًا في الشروح والترجمات السريانية، والعربية، والعبرية واللاتينية[1].

ولهذا واعتمادًا على معرفتنا بأعمال سرجيوس المتمثلة في شروحه المنطقية وترجماته اللاهوتية والطبيعية، وعلى ما وصلنا من تراث الرجل وتتبع أفكاره في العالمين السرياني والعربي عرفنا أن بعض أفكار سرجيوس الفلسفية وصلت إلى العرب، ووجدوها موافقة أفكارهم، خاصةً وأنه يمثل قراءة دينية مسيحية للتراث الفلسفي الوثني، فهو تجربة سابقة على الإسلام في قراءة علوم اليونان، قَبِلَ منها ما رآه موافقًا اعتقاده المسيحي، وتجنب ما اختلف مع لاهوته الديني، ووفَّق بين المقبول من الفلسفة وقانون الإيمان الكنسي.

وأعتقد أن آراء سرجيوس الفلسفية انتقلت إلى العرب من خلال معرفة السريان بمؤلفاته، وقد يكون بعضها ترجم إلى العربية، ولكنه لم يصل إلينا. وهناك طريق آخر لمعرفة العرب أفكاره، وهي آراؤه الفلسفية التي صاحبت تراجمه الطبية، فقد كان سرجيوس طبيبًا بالأساس، ودرس الفلسفة تمهيدًا لدراسته الطب، وكما رأينا في مقدمته لشرح جالينوس كتاب الغذاء لأبقراط كان يقدم

(1) Bos G., Langermann Y. T., The Introduction of Sergius of Rēshʿainā to Galen's Commentary on Hippocrates' On Nutriment: 181. Also: Joosse N. P., Pormann P., ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī's Commentary on Hippocrates' 'Prognostic': A Preliminary Exploration, in: Pormann P. E., Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition: 263.

لتراجمه الطبية بمقدمات فلسفية، اتبع فيها نفس المنهج السكندري في المقدمات الفلسفية التي ناقشوا فيها عشر مسائل أطلقوا عليها «الرؤوس»، والتي لا بُدَّ من الإجابة عليها قبل البدء في دراسة الكتاب. ومن المؤكد أن مترجمي أعمال سرجيوس الطبية خاصةً حنين بن إسحاق ومدرسته قرأوا شروحه الفلسفية ونقلوها إلى التراث العربي، وأثرت في العديد من المفكرين العرب. ومن الممكن أن العرب عرفوا آراء سرجيوس وفلسفته من اقتباس السريان من كلامه ونقلها إلى الثقافة العربية، والخلاصة أن فلسفة سرجيوس كانت موجودة في العالم الإسلامي عرفوها وتأثروا بها.

الخاتمة

يُعد إشراك سرجيوس تلاميذه في الترجمة والشرح منهجًا فريدًا؛ حيث اشترك سرجيوس في الترجمة بنصيب أكبر لمعرفته بالنص واختياره للترجمة ونقله النص من اليونانية إلى السريانية؛ ليأتي دور التلميذ باختياره صياغات النص ومصطلحاته، ونفس منهج الاشتراك في العمل اتبعه سرجيوس في شروحه الفلسفية، ويظهر واضحًا أن الشرح كان استجابةً لنقاش تم مع ثيودور أو فيلوثيوس، بل يعد الكثير من الموضوعات التي تم نقاشها ودراستها في النص ردًا على أسئلة التلميذ، وهو منهج تعليمي مهم، يتماثل ويختلف عن الشروح السكندرية، يتماثل في أن التلاميذ كانوا يشاركون الأستاذ في الدرس الفلسفي في الإسكندرية، ويدونون تعليقاته على النص بطريقتهم، وتختلف ترجمات سرجيوس عن السكندريين في اعتماد الأستاذ (سرجيوس) على اختيار التلميذ للمصطلح وتركيب الجمل السريانية.

ويمكننا التشكيك في الرأي الذي ساد في التراث الإسلامي عن ضعف مستوى سرجيوس في الترجمة، والذي ردده حنين بن إسحاق خاصةً في كتابه «الرسالة»، وبقراءة ترجمات الرجل، ودراستها في زمنها مع نهاية القرن الميلادي الخامس وفي الثلث الأول من القرن السادس، ومعرفة أنه كان من أوائل المترجمين السريان في نقل تلك العلوم الطبية والفلسفية، والتي هي من الصعوبة في نقلها، نعرف أنه تفوق في نقل تلك النصوص إلى ثقافة ومصطلح علمي جديد، وبصورة يفهمها قارئ تلك النصوص في العالم السرياني، والذي كان يقرأها للمرة الأولى في لغته. ومن الخطأ مقارنة ترجمات سرجيوس مع تراجم حنين ومدرسته، والتي أنجزها بعد تراجم سرجيوس بأكثر من قرنين من الزمان، وذلك بعد أن استقر المصطلح والمعنى الطبي والفلسفي في العالم السرياني، واشتراك العديد من المفكرين في تطوير تلك العلوم، وربما كان تشكيك حنين في قدر سرجيوس كمترجم؛ من أجل أن يرفع حنين من قدر ترجماته مقارنة بترجمات سرجيوس، وانتصارًا لمكانته في المجتمع العباسي.

ولا بُدَّ أن العرب عرفوا آراء سرجيوس الفلسفية، خاصةً مع حركة النقل والترجمة؛ لأنهم ترجموا وصححوا تقريبًا كل تراجمه الطبية لمؤلفات جالينوس وأبقراط، ولا بُدَّ أن حنين بن

إسحاق ومدرسته في بغداد عرفوا شروح سرجيوس الفلسفية وتأثروا بها، خاصةً أفكاره في شرح منطق أرسطو، وذلك من خلال ترجماتهم العربية لتراث سرجيوس، والذي لا بُدَّ وأنه تضمن على فكره الفلسفي، فمن غير المنطقي أن يعرف حنين وتلاميذه ذلك الكم الكبير من ترجمات سرجيوس الطبية ولا يعرفون مؤلفاته وتراجمه الفلسفية واللاهوتية.

وإن حدث ذلك فلا بُدَّ وأن مؤلفات سرجيوس الفلسفية التي نقلت إلى العربية فُقدت ضمن ما فقد من تراث بيت الحكمة الضائع. ولو نقل حنين ومدرسته فلسفة سرجيوس إلى العربية فلا بُدَّ وأنها أثرت في الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، خاصةً في الشروح الفلسفية التي كتبت في مدرسة بغداد الفلسفية، خاصةً وأن كثيرًا من فلاسفتها وشراحها كانوا مسيحيين (ومنهم سريان) مثل: «عبد الله بن الطيب، ويحيى بن عدي، وغيرهم»؛ فهم يمثلون امتدادًا للفلسفة التي شرحها وألفها المسيحيون قبلهم بداية من كتابات سرجيوس واستمرت في العالم السرياني بعده؛ ليتأثر بها حنين بن إسحاق بعده بأكثر من قرنين من الزمان، ولتصلَ إلى الشروح الفلسفية البغدادية أهم ممثل للفلسفة السكندرية في القرن الرابع الهجري.

وبالرغم من ترجمة سرجيوس وشرحه منطق وفلسفة اليونان في عدة مؤلفات له، وكونه من روافد فلسفة مدرسة الإسكندرية الفلسفية المتأخرة في التراثين السرياني والعربي، فإنه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة؛ أي أنه لم يكن بقدر أفلاطون وأرسطو عند اليونان، أو ابن سينا وابن رشد في العالم الإسلامي، بل لم يكن للسريان كلهم فلاسفة كبار، ويتلخص عملهم الفلسفي في ترجمة وشرح الفلسفة اليونانية خاصة فكر أرسطو بنفس منهج مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

ويمكننا وضع سرجيوس في مكانة «الشارح» للفلسفة السكندرية؛ ولم يكن أيضًا بقدر الشراح السكندريين أو في مكانة الشراح الكبار كالإسكندر الأفروديسي أو برقلس. والأقرب أن سرجيوس حتى بشروحه الفلسفية كان ناقلًا للفكر الفلسفي اليوناني في صورته الأفلاطونية المحدثة السكندرية المتأخرة إلى السياق الديني السرياني؛ ليستفيد منه السريان في الاستعانة بالفلسفة في رؤيتهم الدينية اللاهوتية. وأثره في الفكر الإسلامي أثر النقل والتوفيق بين الفلسفة الوثنية والعقيدة الدينية المسيحية، بل الانتصار في بعض الأمثلة للأفكار اللاهوتية في مقابل العقائد الوثنية. فيمثل سرجيوس تجربة دينية كتابية سابقة على الإسلام في النظر إلى الفلسفة اليونانية الوثنية من منظور العقيدة الدينية، واتفق هو والعديد من المفكرين المسلمين خاصةً المتكلمين، في الاستفادة من فلسفة اليونان بما يتفق مع آرائهم العقدية.

المراجع

المراجع العربية

١. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ضبطه وصححه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
٢. أحمد عبد الحليم عطية، البيان التأسيسي الأول «قراءة في (النص–الوثيقة) للترجمة في الحضارة العربية»، هرمس، بدون تاريخ.
٣. إفرام يوسف، الفلاسفة والمترجمون السريان، ترجمة: شمعون كوسا، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م.
٤. حنين بن إسحاق، رسالة إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، (عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١م.
٥. دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
٦. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب «دراسة ونصوص غير منشورة»، ج١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م.
٧. الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨١م.
٨. نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.
٩. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م.

المراجع الأجنبية

1. Arthur R. A., Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria, Routledge, 2016.
2. Aydin S., "Sergius of Reshaina" Introduction to Aristotle and his Categories, Addressed to Philotheos: Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary, Brill, 2016.
3. Baffoni C., La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000.

4. Bhayro S., Hawley R., Kessel G., Pormann P. E., The Syriac Galen palimpsest: Progress, prospects and problems, in Journal of Semitic studies 58.1, Oxford University Press, 2013.
5. Bhayro S., Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen's Pharmacopia, "Aramaic Studies", SAGE, 2005.
6. Boer J. D., The History of Philosophy in Islam "Translated by: Jones E. R., London, 1903.
7. Bos G., Langermann Y. T., The Introduction of Sergius of Rēshʿainā to Galen's Commentary on Hippocrates' On Nutriment, in: Journal of Semitic Studies LIV/1, Oxford University Press, 2009.
8. Brock S., A Brief Outline of Syriac Literature (Moran Etho 9), Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997.
9. Chlup R., Proclus: An Introduction, Cambridge University Press, 2012.
10. Corbin H., History of Islamic Philosophy "Translated by L. Sherrard, with the assistance of P. Sherrard", Kegan Paul International, London, 1962.
11. Drijvers J. W., MacDonald A. A., Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, Brill, 1995.
12. Fazzo S., Zonta M., "Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe", Journal of Semitic Studies 59:1, Oxford University Press, 2014.
13. Fiori E., Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriaco. Edizione critica e studio storico-dottrinale del trattato sui Nomi divini nella versione di Sergio di Reš'aynā, (Ph.D. thesis, Università di Bologna, 2009).
14. Fiori E., Sergius of Reshayna, in: H. Lagerlund, Encyclopedia of Medieval Philosophy "Philosophy Between 500 and 1500", Springer, New York, 2010.
15. Genequand C., Alexander of Aphrodisias on the Cosmos "Arabic Text with English Translation, Introduction and Commentary", Leiden, 2001.
16. Golitzin A., Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita, Liturgical Press, Minnesota, 2014.
17. Graig E., Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 1998.

18. Greatrex G., The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity, Liverpool University Press, 2011.
19. Gutas D., Greek thought, Arabic Culture "The Greco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/ 8th-10th Centuries), Routledge, 1999.
20. Hathaway R. F., Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings, The Hague, 1969.
21. Janos D., Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/ Ninth and Fourth/Tenth Centuries, BRILL, 2015.
22. King D., 'Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation', Le Muséon, 123, 2010.
23. King D., ''Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy',' in: De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche. Edited by Coda, Elisa and Martini Bonadeo, Cecilia. Études musulmanes 44, Paris: Vrin, 2014.
24. King D., Origenism in Sixth Century Syria: The case of a Syriac manuscripts of pagan philosophy, in: Furst, Alfonse d. Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, Adamantiana, Vol. 1, 2011.
25. King D., The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary, Brill, 2010.
26. King D., The First Translator of Aristotle's Categories in Syriac, Parole de l'Orient, 36, 2011.
27. Lössl J., Watt W. (eds.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad, Ashgate Publishing, England, 2011.
28. McCollum A. C., Philosophy, Science, and Belles-Letters in Syriac and Christian Arabic Literature: A Gentle Introduction and Survey, HMML Lectures, 2011.
29. McCollum A.C., A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo, Piscataway, Gorgias Press, 2009.

30. Merx A., History of the Syriac Grammatical Tradition, Heidelberg, 1889.
31. O'Leary D., How Greek Science Passed to the Arabs, Routledge, 1979.
32. Perczel I., Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study', in: Proclus et la Theologie Platonicienne, Segonds and Steel (eds). Leuven: Leuven University Press, 1997.
33. Perczel I., The Earliest Syriac Reception of Dionysius, Blackwell Publishing, 2008.
34. Perczel I., The Pseudo-Didymian De trinitate and Pseudo-Dionysius the Areopagite: A Preliminary Study, in: Markus Vinzent: STUDIA PATRISTICA VOL. LVIII "Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011", Vol. 6 "Neoplatonism and Patristics", Peeters, Paris, 2013.
35. Pingree D., The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition, International Journal of the Classical Tradition, Vol. 9, No. 1, Springer, 2002.
36. Pormann P. E., Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition, Walter de Gruyter, 2012.
37. Sergius of Resaina. In: «New Catholic Encyclopedia. Encyclopedia.com. 2 Jan. 2017. (http://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/sergius-resaina).
38. Takahashi H., Syriac as a Vehicle for Transmission of Knowledge across Borders of Empires, Institute of Humanities, Seoul National University, Horizons, Vol. 2, No. 1, 2014.
39. Takahashi H., Syriac as the Intermediary in Scientific Graeco-Arabica: Some Historical and Philological Observations, Intellectual History of the Islamicate World 3, Brill, 2015.
40. Takahashi H., The Mathematical Sciences in Syriac: From Sergius of Resh-'Aina and Severus Sebokht to Barhebraeus and Patriarch Ni'matallah, Annals of Science 68, Tokyo, 2011.
41. Thom J. C., Cosmic Order and Divine Power "Pseudo-Aristotle, On the Cosmos", Mohr Siebeck, Tubingen, Germany, 2014.
42. W. Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, Part 3, London, 1872.

43. Walker J. T., The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq, University Of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2006.
44. Watt J. W., “Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad”, in: Journal for Late Antique Religion and Culture, 4 (2010). (http://www.cardiff.ac.uk/clarc/jlarc(
45. Watt J. W., Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 143, No. 1, Harrassowitz Verlag, 1993.
46. Watt J. W., The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad, Journal for Late Antique Religion & Culture 7, 2013.
47. Wood P., History and Identity in the Late Antique Near East, Oxford University Press, 2013.
48. Zachariah Of Mitylene, The Syriac Chronicle, Translated Into English By: F. J. Hamilton, E. W. Brooks, London, 1899.